

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA

HESIODO

TEOGONIA

VERSION DE PAOLA VIANELLO DE CORDOVA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

La poesía de Hesíodo que, al lado de la casi contemporánea poesía de Homero y como complemento de ella, alimentó durante siglos las culturas clásicas de Grecia y de Roma, aparece ahora, por primera vez en México, en una fiel y elegante versión rítmica.

El presente volumen, dedicado a la *Teogonía* y acompañado en esta misma colección por otro que contiene *Los trabajos y los días*, se abre con un amplio y bien documentado estudio de Paola Vianello de Córdova, que analiza la tradición de los estudios hesiódicos e informa sobre el ambiente histórico y cultural en que vivió el poeta, sobre la personalidad de este último y sobre el valor y el significado peculiares de sus obras, que nos revelan una cara de la época —llena de efervescencia, de problemas y de deseos de cambio— que Homero había ocultado. En su introducción al poema teogónico, la doctora Vianello proporciona los elementos necesarios para comprender la obra como el resultado original de un poderoso esfuerzo para organizar, sobre la base de principios coherentes, la diversidad de las tradiciones. No es la *Teogonía* una simple lista de nombres divinos y de relaciones genealógicas, como tantas veces se ha dicho, sino la representación épica y mítica de la historia del cosmos y de las fuerzas que en él actúan poderosamente. Es la manifestación poética de un importante programa moral que establece en el mundo divino el principio triunfante, paradigmático para los hombres, de la justicia distributiva y de la paz, a través de un largo proceso de transformación que justamente se identifica con las grandes etapas de la historia del mundo.

Concluye el volumen con un extenso aparato de notas críticas y explicativas al texto bilingüe, concebido para el especialista en las culturas clásicas, pero también para todo aquel que quiere transformar en un instrumento de cultura lo que sus ojos leen.

Musa en el Helicón. Particular de *lekythos* funeraria ática
Colección von Schoen, Lugano. Foto: Max Hirmer.

ΗΣΙΟΔΟΥ ΘΕΟΓΟΝΙΑ

HESÍODO

TEOGONÍA

Estudio general, introducción,
versión rítmica y notas de

PAOLA VIANELLO DE CÓRDOVA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1978

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM
ET ROMANORVM MEXICANA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Primera edición: 1978

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

A Arnaldo,
compañero en la vida, en ideales
y en esfuerzos

PRÓLOGO

Esta edición de la *Teogonía* de Hesíodo, que se complementa en tomo aparte con la edición de *Los trabajos y los días*, contiene una introducción general al poeta beocio cuya finalidad es caracterizar la personalidad del mismo, con su problemática e ideología, en el ambiente cultural en el cual vivió, e ilustrar una tradición poética que educó a generaciones de griegos en la antigüedad, al lado de la epopeya homérica. Intentamos, de este modo, integrar en una visión de conjunto todas aquellas observaciones que habrían quedado separadas unas de otras en el estudio particular de cada poema.

Por la variedad de problemas que han enfrentado los estudiosos de la obra hesiódica a través del tiempo y por la multiplicidad de posiciones asumidas con respecto a ella (que ha dado lugar a una "cuestión hesiódica" análoga a la muy conocida "cuestión homérica"), consideramos oportuno, además, introducir el trabajo con un capítulo dedicado a la historia y a la metodología de los estudios hesiódicos, que, apuntadas aquí y allá en distintas publicaciones, no han sido nunca consideradas de manera orgánica y global.

El lector, sólo aparentemente proteiforme, que tuvimos presente al realizar nuestro estudio, es el estudiante universitario de habla hispana, tanto el de filología clásica o de las culturas clásicas de la antigüedad, como el de otras disciplinas que tienen relación con el mundo antiguo; también pensamos en quienes, sin tener una especialización en los estudios clásicos, aman la lengua griega, la cultura antigua y la cultura en general.

Estos últimos encontrarán aquí, además de la introducción general sobre Hesíodo, su obra y su tiempo, una introducción a

la lectura de la *Teogonía*, que pretende organizar el contenido del poema y analizarlo para descubrir el mecanismo de la construcción teogónica y los principios que dan a la obra su significado peculiar.

Para el estudiante universitario, por otra parte, hemos concebido en particular el aparato de notas, con la esperanza de que le sirva de estímulo para sus estudios, dándole una idea de la riqueza de los problemas, interpretaciones y sugestiones implícitas en un buen texto clásico, y de que lo ayude en este medio latinoamericano generalmente poco informado acerca del mundo antiguo; con la esperanza, en fin, de que se interese y aprecie a Hesíodo tanto como nosotros lo hemos hecho, trabajando sobre su obra. *

Los que deseen tener una información más abundante y una discusión de los textos más amplia de la que aquí se presenta, podrán recurrir a la edición oxoniense de la *Teogonía* (1966), con el extenso comentario de M. L. West.

El texto griego que presentamos es, en algunos detalles, diferente de aquél de las demás ediciones, pero esto no implica que la nuestra sea una edición crítica en el sentido propio del término, ni pretende serlo. En ningún momento, en efecto, tuvimos la visión directa de los textos manuscritos (códices y papiros) y no ofrecemos ninguna *lectio* original. Para nuestro estudio consultamos las principales ediciones de la *Teogonía* de Hesíodo (Budé, Bibliotheca Teubneriana, Loeb Classical Library y Oxford Classical Texts, además de la citada edición de M. L.

* Los autores antiguos se citan con base en las ediciones tradicionales. En particular utilizamos, para los fragmentos presocráticos, la edición de Diels-Kranz (1951-2) y para los poetas líricos, la de Diehl (1922-5), con excepción de Safo y Alceo, para los cuales seguimos la de Lobel-Page (1955), y de Alcmán, para el cual adoptamos la reciente edición de Page, *Poetae Melici Graeci* (1962).

West), y aprovechamos el aparato crítico que contenían para eligir una u otra lectura, comentando el hecho en las notas correspondientes, cuando era necesario.

El verso usado para la traducción del hexámetro griego no es desconocido para quienes han leído las traducciones de algunos poetas latinos de esta misma colección bilingüe mexicana; es el verso español puesto en boga en México por Rubén Bonifaz Nuño. Se trata de un verso de medida variable entre las trece y las diecisiete sílabas, con una cesura móvil y dos acentos obligatorios que caen sobre la primera y la cuarta de las últimas cinco sílabas (acentos que no han sido respetados únicamente en dos versos que terminan con la expresión formularia "la negra noche", que no hemos querido parafrasear ni cambiar de lugar).

Renuentes en un principio a traducir en verso, por considerarlo demasiado constrictivo, nos dejamos convencer por los argumentos del Dr. Bonifaz Nuño, quien subrayaba la oportunidad de que el lector amante de la poesía pudiera gustar las verdades de Hesíodo en un ritmo que se acercara al original, en un lenguaje que de aquél reprodujera las figuras poéticas, marcando la posición de las fórmulas tradicionales de la poesía oral y los encabalgamientos a menudo significativos del texto griego. Los resultados nos parecen ahora positivos.

Por todo esto, por la paciencia con la cual ha seguido el proceso de la traducción y por el interés que tuvo en el trabajo, le expresamos aquí profundo agradecimiento a Rubén Bonifaz Nuño.

A nuestros lectores dejamos la última palabra sobre este trabajo, que fue realizado con gusto pensando en ellos.

HESÍODO

ESTUDIO GENERAL

I

LOS ESTUDIOS HESIÓDICOS Y SU PROBLEMÁTICA METODOLÓGICA

"Ni al mismo Hesíodo sería lícito enseñar en qué modo fue compuesto este poema, sino que del poema mismo es necesario conocer el arte de Hesíodo."

Así se expresaba E. Lisco acerca de la *Teogonía* de Hesíodo en su *Quaestiones Hesiodeae* de 1903, condenando los principios y los resultados del método positivista que había dominado en los estudios filológicos y literarios sobre la antigüedad clásica en el siglo XIX, e indicando al mismo tiempo un principio metodológico que llegaría a ser, con distintos matices, la base de toda crítica posterior hecha a la obra hesiódica.

En efecto, a principios de nuestro siglo, asistimos a una conversión de intereses y métodos críticos, en los estudios relativos a los poemas de Hesíodo, que corresponde a la que se dio en el campo de los estudios homéricos a cuya sombra, por cierto, fueron desarrollándose.

La vivisección de la obra literaria, realizada sobre la base de principios lógicos apriorísticos, extraños a la obra misma y al medio histórico donde ésta se dio, y practicada en nombre de un presunto cientificismo que se había afirmado con éxito en el ámbito de las ciencias naturales, se debía sustituir con un análisis que partiera de la obra considerada unitariamente —aunque no se tratase de una unidad lograda desde un punto de vista artístico— y que en aquella realidad orgánica descubriera los elementos esenciales constituyentes de su carácter específico.

Este momento de reacción crítica es, sin duda alguna, el más importante de toda la historia de los estudios hesiódicos, y los

dos periodos que se encuentran de este modo enfrentados, antinómicos por el método crítico que adoptan, los más ricos y fecundos. Pero el interés literario y crítico por los poemas de Hesíodo es mucho más antiguo.

Ya desde el siglo VII a. de C. se había manifestado hacia su obra un interés genéricamente cultural y didascálico que perduró mucho tiempo y que, en los círculos filosóficos atenienses de los siglos V y IV, se hizo también crítico. Sin embargo, la crítica no se ejercía con relación a los poemas concebidos como un todo, sino sólo acerca de algunos pasajes que podían ofrecer elementos útiles para la discusión de temas relativos al lenguaje, o a la religión, o a la ética, o a la economía; a temas, pues, de carácter filosófico y político en el sentido antiguo. Fue solamente en la época helenística que el nuevo tipo de sabio, nacido junto con los museos y las bibliotecas por la munificencia de los sucesores de Alejandro, comenzó a estudiar los poemas de nuestro autor como obras conclusas en sí y con sus propios, específicos problemas.

En Alejandría de Egipto prevalecieron los estudios que se planteaban problemas de crítica textual y de autenticidad (por ejemplo, Praxífanes, primero, dudó de la autenticidad del prólogo de *Los trabajos y los días*), y esto, en realidad, porque los primeros gramáticos de la biblioteca tuvieron que enfrentarse al problema de establecer un texto "científico" y verosímilmente auténtico para las obras maestras de la literatura griega arcaica y clásica, de modo que, para poemas como los de Homero y Hesíodo, de los cuales existían ya innumerables versiones, tuvieron que reconstruir la más atendible. De aquí, las atétesis con que quisieron eliminar las contradicciones y anomalías de forma —gramaticales, métricas y estilísticas— y de contenido —inconsecuencias, repeticiones, etcétera—, de un texto supuestamente coherente y perfecto.

El método usado pecaba fundamentalmente de perspectiva

histórica, debido al imperante gusto clasicista y áulico; por ello, la posibilidad de comprender a poetas primitivos y arcaicos estaba por cierto muy disminuida. Sin embargo, en este ambiente se definieron también algunas características del estilo de nuestro poeta —o como decíase entonces, el ἡσιόδειος χαρακτήρ—, que aparecen apuntadas en los escolios a la obra de Homero: la predilección por largas listas de nombres propios, y también la construcción breve y antitética de los periodos.

Al mismo tiempo, en Pérgamo, se fue desarrollando una escuela crítica cuya labor consistió principalmente en hacer comentarios textuales, de interpretación alegórica por estar imbuidos de moral estoica, como lo fue, por ejemplo, la exégesis de Crates de Malos a *Los trabajos y los días* hesiódicos, que de ahora en adelante llamaremos con el nombre griego de *Erga*.

La labor crítica alejandrina y pergamea sobre Hesíodo, de la que nos quedan sólo testimonios indirectos y tardíos, unida al extenso comentario en cuatro libros que Plutarco, coterráneo de Hesíodo, hizo a los *Erga* "mezclando las notas del curioso con las observaciones del moralista",[1] fue recogida y resumida, esto es, conservada y al mismo tiempo depauperada, por los eruditos de Bizancio activos desde el siglo v d. de C., con Proclo que comentó los *Erga*, hasta la época del renacimiento cultural de los Comnenos, con Tzetzes, Manuel Moscópoulos y Máximo Planudes.

De Bizancio, bajo la amenaza turca y luego después de su caída, en los siglos xiv y xv, los textos manuscritos y la tradición erudita de los estudios literarios pasaron a Occidente. En 1480 vio la luz en Milán la primera edición griega de los *Erga*,[2]

[1] A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. v, Paris, 1938, p. 521.

[2] Ya en 1474 se había publicado una versión de la *Teogonía* en hexámetros latinos.

bajo el cuidado del griego Demetrio Calcóndilas, y, unos años después, en la imprenta veneciana de Aldo Manucio, la primera edición de la obra "completa" de Hesíodo, que comprendía *Teogonía*, *Erga* y *Aspís*, según una tradición que se había afirmado probablemente en la época romana. [3]

Desde entonces, las ediciones de los poemas hesiódicos, acompañadas a veces por los escolios antiguos y comentarios al texto, se sucedieron frecuentes hasta nuestros días. Sin embargo, la crítica literaria y el estudio de los poemas, en los siglos XVI y XVII, no dio muchos pasos adelante, limitándose a observaciones sobre el carácter didascálico de los *Erga* y sobre la multitud pletórica de divinidades en la *Teogonía*, y avanzando comparaciones, ya tradicionales en la literatura romana tardía, entre los máximos poetas de la literatura griega y romana —Homero y Virgilio— y nuestro autor, para menoscabo, naturalmente, de este último. En cuanto a la estructura de los poemas, se la consideraba en general poco coherente, pero sin llegar a un análisis atento y riguroso de la misma.

Luego que fue tomando forma, con la bien conocida *querelle des anciens et des modernes* del siglo XVII, y desarrollándose en los dos siglos siguientes, el problema de la "cuestión homérica", también los poemas hesiódicos fueron juzgados con los mismos criterios que los de Homero y, alrededor de Hesíodo, se levantó una "cuestión" en mucho parecida a la homérica que dio sus máximos frutos en la crítica decimonónica.

En este caso, para Hesíodo valieron más sus afinidades con Homero —como, por ejemplo, la proximidad cronológica, la lengua literaria épica usada y las contradicciones e inconsecuencias presentes en el texto— que sus diferencias, aunque fueran

[3] Cf. la edición de M. L. West: Hesiod, *Theogony*, Oxford, 1966, p. 51.

muy significativas. En efecto, la personalidad del poeta beocio se afirma en sus obras sin reticencias —antes bien con un sentimiento de orgullo— como nunca se da en la obra homérica, y además, la extensión de la *Teogonía* y de los *Erga* equivale apenas a la de una o dos rapsodias de la *Ilíada* o la *Odisea*. Sin embargo, si incluso la paternidad fue discutida y negada a la *Ilíada* y a la *Odisea*, lo mismo aconteció con los dos poemas principales del *Corpus Hesiodeum*; si las primeras llegaron a ser consideradas como un conglomerado de cantos separados, de uno o de diversos autores, contemporáneos y no contemporáneos entre sí, cosa igual sucedió con la *Teogonía* y los *Erga*; y en fin, si se llegó a dudar de la existencia histórica de Homero, lo mismo se hizo con respecto a Hesíodo, negando la autenticidad, en tal caso, de los hechos contenidos en su obra y en particular de los pasajes autobiográficos.

Ahora bien, el estudio de la poesía hesiódica presenta, en efecto, muchas dificultades, como son la oscuridad de numerosos pasajes y la ardua comprensión de muchos vocablos,[4] las frecuentes inconsecuencias, la variedad de los temas tratados y la falta de nexos lógicos entre ellos, en general más aparente

[4] Al respecto escribe G. Broccia, en *La Parola del Passato*, XXXV, 1954, p. 120: "La comprensión literal..., en el caso de Hesíodo, constituye ya el primer obstáculo que debe ser superado", y F. Martinazzoli, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, Firenze, 1946, p. 120, n. 117: "Es evidente que una palabra posee un potencial diferente de acuerdo con el momento histórico en que viene pronunciada; antes bien, podemos decir que existen épocas de transición en las cuales el sentido íntimo de ciertos vocablos sobrepasa en mucho la voluntad misma del que las pronuncia [...]. Todo eso nos lleva a admitir que el hecho de traducir a otra lengua los conceptos abstractos, de carácter moral, general, sea empresa a menudo difícil y a veces imposible [...] Esta dificultad es particularmente sensible en el caso de Hesíodo, por la atormentante complejidad de sus intuiciones."

que real, que hacen difícil la aprehensión de la estructura general de los poemas, y la misma diferencia de contenido de la *Teogonía* y de los *Erga*; sin embargo, el escepticismo "científico" demostrado por la mayoría de los filólogos del siglo pasado fue, sin duda alguna, excesivo, y el resultado fue que, en el estudio de la obra hesiódica, ellos perdieron al propio Hesíodo.

Deseaban utilizar un método rigurosamente objetivo en el estudio de un autor y de su obra literaria, y por eso partieron de los datos empíricos, únicos científicamente controlables, que daban cuenta de toda la realidad. El estudio debía ser analítico y sus criterios fundamentales, los de individuar las contradicciones —ya sea lingüísticas, ya sea estilísticas o internas—, los defectos de composición —como podía ser la falta de nexo lógico entre las partes—, las repeticiones presentes en el texto, y las fuentes que debió utilizar el autor en la composición de su obra. [5] La realidad, cuando era contradictoria, podía ser comprendida sólo a través del estudio de los elementos que la componían; lo concreto real era lo particular, y la síntesis que de los particulares hacía el sujeto del conocimiento era una abstracción precisamente subjetiva y, por tanto, científicamente rechazable. Los elementos particulares se impondrían de suyo a la atención del estudioso, y se impusieron en efecto, pero no

[5] En este último principio de análisis, podemos apreciar la influencia de la contemporánea corriente historicista que impuso el principio metodológico de análisis de las fuentes y de su oportuna valoración crítica. Sin embargo, el valor fundamental del método historicista, que consistía en comprender la naturaleza de los objetos del estudio, y valorarlos según el lugar que ocupaban y el papel que jugaban en un proceso de desarrollo, se perdió en el estudio de nuestros filólogos por la presencia del preconcepto, promovido por el movimiento romántico, de que todo lo primitivo era perfecto y bello. Asistimos por tanto a un retorno un poco sorprendente a las posiciones de la crítica literaria de la época helenística, que más arriba apuntamos.

con la fuerza de realidades particulares cuales eran, y que luego debían sumarse, sintetizándose, para dar la realidad global —en nuestro caso la compleja figura de Hesíodo—, sino más bien como realidades globales en sí. Viendo detrás de la lupa, esos críticos perdieron la idea de conjunto real; y con la reconstrucción mecanicista "objetiva" que hicieron de los datos empíricos estudiados, terminaron por dar valor de realidad a dos teorías: la del núcleo o núcleos poéticos originarios, y la de la compilación, como unión secundaria de poemas independientes. Rechazado por principio, entraba por la puerta principal el elemento subjetivo que, al fragmentarla, deformaba la realidad con sus contradicciones. Como bien decía Carlos Marx en su polémica con Proudhon: "A fuerza de abstraer así de cualquier sujeto todos los pretendidos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón al decir que en última abstracción se llegan a tener como sustancia las categorías lógicas." [6]

La crítica analítica de la obra de Hesíodo empezó en 1815 con Twesten, [7] que consideró los *Erga* como una colección de cantos individuales relaborados por rapsodas, pero duró menos tiempo que para Homero porque los poemas hesiódicos eran más breves y la personalidad histórica y moral de Hesíodo más evidente en sus obras. A finales del siglo, la *Teogonía* y los *Erga,* aunque se atribuyeran a dos autores distintos, ya venían considerados como poemas unitarios; sin embargo, en lo que había pasado del mismo, las dos obras habían sido despedazadas con bisturí de cirujano.

En 1837 y 1844, Lehrs y Hermann habían sostenido para

[6] C. Marx, *La miseria de la filosofía*, Edinal, México, 1957, p. 335.

[7] *Commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur Opera et Dies*, Kiel, 1815.

los *Erga* y la *Teogonía*, respectivamente,[8] la teoría de núcleos originarios de indudable valor literario, que sucesivamente fueron ampliados con mayor o menor habilidad. Los núcleos individuados por Lehrs en los *Erga* eran de naturaleza muy diferente: un tratado de agricultura y navegación, un calendario de los días faustos e infaustos y una crestomatía de diversos autores. El poema, en su forma actual, resultaba compuesto por una numerosa serie de fragmentos.

Quienes se adhirieron a la teoría de la compilación,[9] muchos de los cuales se habían dedicado también a estudiar la poesía de Homero, en general se limitaron, para los *Erga*, a reconocer la presencia de dos partes independientes. Hacen excepción, sin embargo, autores como Kirchhoff, quien dividió el poema en ocho partes compuestas por un solo poeta en épocas distintas y sucesivamente reunidas por él en un ciclo de cantos (*Liedercyclus*) de 380 versos, cuyo núcleo era constituido por amonestaciones a Perses; J. Flach o bien A. Fick, cuya fragmentación de los poemas y su recomposición en pequeñas estrofas fue aún más arbitraria: los *Erga* quedaban, para él, reduci-

[8] K. Lehrs, *Quaestiones epicae,* Königsberg 1837, pp. 177 ss; G. Hermann, *De Hesiodi Theogoniae forma antiquissima,* Leipzig, 1844.

[9] Entre ellos señalamos a E. Vollbehr, *Hesiodi Opera et Dies,* Kiel, 1844; T. Bergk, *Griechische Literaturgeschichte,* I, Berlin, 1872, pp. 912-1024; R. Peppmüller, *Hesiodos,* Halle, 1896, pp. 184 ss; G. Raddatz, *De Promethei fabula Hesiodea et de compositione Operum,* Diss. Greifswald, 1909 (quien considera espurio el mito de Prometeo en los *Erga!*); y W. Fuss, *Versuch einer Analyse von Hesiods Erga kai Hemerai,* Borna-Leipzig, 1910 (que contiene también un cuadro sistemático de las diferentes teorías propuestas hasta entonces sobre la composición de los *Erga.* Para las vicisitudes sufridas por el texto de la *Teogonía* en el siglo XX, puede consultarse E. Lisco, *Quaestiones Hesiodeae criticae et mythologicae,* Diss. Göttingen, 1903, pp. 1 ss).

dos de 828 versos a 288 solamente.[10] Todavía en 1930 el filólogo analítico F. Jacoby, en su edición de la *Teogonía* (Berlín, 1930), condenaba como espuria más de la mitad del poema, señalando los pasajes sospechosos con símbolos tan complejos que fueron agudamente definidos como "un punto mediano entre Aristarco y un horario ferroviario".[11]

Si ésta fue la corriente dominante en los estudios hesiódicos, no podemos, empero, pasar por alto el esfuerzo que algunos autores hicieron en aquel tiempo para mostrar la unidad de composición de los poemas, aunque fuera una unidad sujeta a leyes propias del género y no absolutas. Ellos denunciaban el trueque operado por los analíticos, que habían transformado los medios del estudio en fin del mismo, y se proclamaban abiertamente unitarios. Su punto de partida, como señala muy bien Adrados,[12] fue puramente literario; a saber, la impresión de unidad que producían los poemas. Sin embargo, sus voces quedaron aisladas y nunca lograron ofrecer una alternativa con garantías de "cientificidad" al método analítico imperante. Escribe Adrados al respecto: "raramente discuten a fondo las aporías propuestas por los analíticos, yendo más allá de mani-

[10] A. Kirchhoff, *Hesiodos' Mahnlieder an Perses*, Berlin, 1889; J. Flach, *Die hesiodischen Gedichte*, Berlin, 1874; A. Fick, *Hesiods Gedichte in ihrer ursprünglichen Fassung und Sprachform wiederhergestellt*, Göttingen, 1887.

[11] P. Friedländer, en su reseña a la edición de Jacoby, en *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1931, p. 245, *apud* M. L. West, ed. cit., p. 102.

[12] F. R. Adrados, "La cuestión homérica", en el vol. colectivo *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, p. 59. Este ensayo, en que se analizan detalladamente las tendencias interpretativas de los poemas homéricos en los siglos XIX y XX, puede ser consultado con mucha utilidad por quienes estén interesados en el tema.

festaciones generales y destacando las peculiaridades de la obra." [13]

Entre los unitarios, merece un lugar muy especial C. F. Ranke, [14] por su figura destacada de precursor no sólo en la defensa de la unidad de los *Erga,* sino también por el argumento esgrimido: la voluntad artística (*Kunstwollen*) de Hesíodo de componer en partes aparentemente desligadas entre sí. En efecto, este argumento de la voluntad artística se afirmará en los estudios clásicos, y en particular en la interpretación de obras de arte figurativo de la antigüedad, sólo en la primera década de nuestro siglo con la escuela vienesa de Riegl y Wickhoff. La voz de Ranke encontró un auditorio propicio en Gotinga, que podemos definir en cierto sentido como el centro de acción de los unitarios, en donde escribieron Steitz, Leo y Lisco, de quien citamos un pasaje al inicio del presente capítulo. [15] Pero también en Francia encontramos, entre otros, a P. Waltz, que se dedicó intensamente a la reivindicación de la figura del poeta beocio y al estudio de las condiciones sociales de su tiempo, publicando una serie de artículos que aparecieron en revistas francesas especializadas, desde 1904 a 1914. En su obra *Hésiode et son poème moral* (Bordeaux, 1906), él interpretó los *Erga* como el primer ejemplo de poesía moral en la literatura griega. En este ensayo, una de las observaciones más agudas, y sugestiva para los estudios futuros, fue la de apuntar la dificultad

[13] *Loc. cit.*

[14] *Commentatio de Hesiodi Operibus et Diebus,* Diss. Göttingen, 1838, y *Hesiodische Studien,* Göttingen, 1840.

[15] A. Steitz, *De Operum et dierum Hesiodi compositione, forma pristina et interpolationibus,* Göttingen, 1856; F. Leo, *Hesiodea,* Göttingen, 1894; E. Lisco, *Questiones Hesiodeae criticae et mythologicae,* Göttingen, 1903.

que encontró Hesíodo para expresar sus ideas nuevas en el molde épico de representación que no se prestaba para ello.

Pero ya con Waltz entramos de lleno en el siglo XX, cuando la relación entre analíticos y unitarios se invierte y las filas de estos últimos se engruesan por la conversión de muchos filólogos analíticos y, entre ellos, del más inteligente y dotado, U. von Wilamowitz-Möllendorff.

Ya la crítica de los métodos decimonónicos estaba madura. En 1910, Croiset escribía: "Esta crítica [la que arranca de Lehrs] ha obtenido dos buenos resultados que podemos considerar como adquisiciones. Ha puesto perfectamente a la luz las numerosas interpolaciones de las cuales el texto hesiódico ha sido objeto, y ha destruido para siempre la costumbre de buscar en él una secuencia ininterrumpida de pensamientos. Le reconocemos este mérito, pero no podemos aceptar sus conclusiones." [16]

En nuestro siglo, los métodos de estudio han cambiado y se diferencian entre sí de acuerdo con los objetivos que persiguen; los resultados, a menudo, son todavía conscientemente parciales, pero el punto de partida de todo acercamiento a la obra de Hesíodo es el de considerarla como una unidad fundamental. En efecto, se ha reconocido que no pueden aplicarse las normas lógicas y estéticas de nuestros días —que parten de un concepto de arte literario consignado en la escritura— a una obra que se sitúa en los orígenes de la producción literaria griega y que forma parte de una tradición poética oral. En la poesía oral, escribe Adrados, "hay que poner todo el acento en cada episodio concediéndole un interés por sí mismo, aun a costa de cierta desviación del tema central. De ahí que

[16] M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* t. I, Paris, 1910³, p. 493.

si bien los poemas son una unidad, cada rapsodia o cada episodio dentro de ellos es en sí un todo orgánico". [17]

Sin embargo, a pesar de los nuevos enfoques metodológicos que presentan los estudios hesiódicos de nuestro siglo, debemos también reconocer, como ya hacía Croiset en 1910, que el esfuerzo filológico realizado en el siglo pasado no ha sido vano: en la actualidad, los instrumentos filológicos y lingüísticos, que se habían afinado entonces, constituyen una buena base para el estudio ulterior de la obra de Hesíodo, sólo que se manifiestan siempre, de modo bien claro, como un instrumento del estudio y no como su finalidad principal y exclusiva.

La tendencia general en la crítica del texto es, ahora, definitivamente conservadora. "Sólo en pocos grupos de versos se puede dudar [de la autenticidad]. Está en la naturaleza de esta poesía que se pueden obtener criterios seguros sólo en pocas ocasiones." [18] Un ejemplo de esto lo constituye la misma confesión de un editor de Hesíodo quien escribe: "He renunciado a distinguir las partes apócrifas de las partes auténticas: el criterio que había adoptado en mi primera edición era demasiado inseguro." [19] De modo que si queremos aprender algo sobre Hesíodo, o sobre la más antigua técnica poética griega, o sobre la religión arcaica y popular, debemos conservar lo más posible de los dos textos hesiódicos que nos han llegado y arriesgarnos a considerar como auténtico un verso que, tal vez, es obra de un genial imitador, siempre que reproduzca

[17] F. R. Adrados, en *Introducción a Homero,* cit., pp. 52-3. El subrayado es nuestro.

[18] A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur,* München, 1957-8, p. 113 (trad. española: *Historia de la literatura griega,* Madrid, 1968, p. 117).

[19] P. Mazon, *Hésiode,* ed. Les Belles Lettres, Paris, 1928, p. 79, n. 2.

fielmente el espíritu hesiódico, para no quitar a Hesíodo un verso que puede ser verdaderamente suyo.

No obstante que la crítica moderna siga un criterio conservador con respecto al texto de las obras de Hesíodo, el problema de las interpolaciones, que indudablemente se presentan en estos textos, está todavía abierto a la especulación de los estudiosos; y ahora uno, ahora otro verso o grupo de versos viene encerrado en corchetes, y considerado dudoso o espurio, en las distintas ediciones críticas. Esta realidad, sin embargo, no afecta ya la comprensión y la interpretación globales de las obras.

Otro problema que, hasta la fecha, no se ha logrado solucionar de modo definitivo, como tampoco en el caso de Homero, es si la obra hesiódica debe ser considerada como poesía escrita o como poesía oral. Los poemas de Hesíodo no son tan extensos, como los poemas homéricos, que presupongan para su elaboración el conocimiento de la escritura; y el hecho de que Hesíodo no sea un cantor profesional que pueda improvisar con mucha facilidad, no implica que él debiese necesariamente consignar en la escritura sus creaciones. Aunque sus obras sean, por el contenido, muy complejas, debemos reconocer que las distintas partes constituyen unidades en cierta medida intercambiables y son, por tanto, relativamente fáciles de componer en un conjunto. Lo que nos interesa, pues, apuntar al respecto, no es tanto que la *Teogonía* y los *Erga* son obras orales o escritas, cuanto que la tradición en que ellas se apoyan es, sin duda alguna, oral. En la época de Hesíodo, la poesía no está destinada a la lectura, sino a ser oída cantar por los aedos.

Examinaremos en seguida las principales tendencias de los estudios hesiódicos en el siglo XX, señalando algunos de sus

más significativos exponentes y sin pretender agotar la multiplicidad de manifestaciones que en este campo se presentan a la atención de los estudiosos.

I. La tendencia a descubrir el elemento o la estructura que dan un sentido coherente y unitario a la obra. Se trata, pues, de encontrar un principio interpretativo de la obra de Hesíodo que pueda dar razón de sus diferentes aspectos, aunque contradictorios, comprendiéndolos en una unidad fundamental.

a) Algunos estudios encuentran este principio de interpretación determinando la característica fundamental del autor: lo específicamente hesiódico. Su punto de partida es el texto mismo y, detrás de él, el poeta como individuo; su punto de llegada es la individualidad del poeta. Ellos se desarrollan por consiguiente, de modo principal o exclusivo, en la esfera del sujeto individual que crea.[20]

b) Otros estudios se interesan en señalar el motivo principal del pensamiento de Hesíodo que se encuentra en la base

[20] Podemos citar, al respecto, el ensayo de K. von Fritz, "Das hesiodische in den Werken Hesiods", en el vol. colectivo *Hésiode et son influence* (Entretiens sur l'Antiquité classique, VII), Vandoeuvres-Genève, 1962, pp. 1-47, en que el autor reconoce la especificidad de Hesíodo en su capacidad de coger el elemento realmente vital y significativo de las cosas presentes en el mundo y en la vida humana; el trabajo de W. J. Verdenius, "Aufbau und Absicht der *Erga*" (en el mismo vol. ahora cit., pp. 109-159) que señala como principio compositivo fundamental de Hesíodo la continuidad de asociación de ideas; el libro de I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Hamburg, 1934, que individua a través de un atento examen estilístico el modo peculiar en que procede el pensamiento abstracto de Hesíodo; y el libro de W. Nicolai (*Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg, 1964) en que el autor reconoce el fundamento estructural unitario de los *Erga* en el "cambio de tono" (*Wechsel der Töne*).

de la *Teogonía* y de los *Erga* y que relaciona las dos obras, unificándolas bajo la misma paternidad creadora. Por ejemplo: la concepción de Zeus y la idea de un progresivo desarrollo del mundo desde un originario estado de desorden y violencia a un estado de orden y justicia. [21]

II. La tendencia que busca enuclear los elementos innovadores de la poesía de Hesíodo. Se trata, también aquí, de descubrir un aspecto de la originalidad de Hesíodo, pero no tanto un aspecto abstracto y atemporal como en el caso de los estudios citados de Von Fritz y Verdenius, [22] sino más bien un aspecto histórico, importante en el desarrollo de la historia de la literatura, de la religión y de la filosofía griegas. Al relacionar la obra de Hesíodo con la tradición cultural que le antecede y le sigue, las características del poeta beocio, en estos estudios, se proyectan como *descubrimientos* de nuevos valores y conceptos. [23]

[21] Cf. A. Masaracchia, "L'unità delle Opere esiodee e il loro rapporto con la Teogonia", en *Helikon*, I, 1961, pp. 217-244; F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N. Y., 1949; R. Schärer, *L'homme antique et la structure du monde interieur*, Paris, 1958, pp. 68-80.

[22] Cf. *supra*, nota 20.

[23] Los estudios de esta corriente son muy numerosos y sumamente interesantes. Citaremos, entre ellos, a B. Snell, "Die Welt der Götter bei Hesiod", en *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955 [2] (trad. ital., *La cultura qreca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963[2], pp. 70-87); H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962[2], pp. 104-146 y 598 ss; H. Diller, "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", en *Antike und Abendland*, 2, 1946, pp. 140-151; O. Gigon, "Hesiodos", en *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1944, pp. 13-40; K. Latte, "Hesiods Dichterweihe", en *Antike und Abendland*, 2, 1946, pp. 152 ss.

III. La tendencia comparativista cuya tradición, por cierto, arranca del siglo decimonono, cuando nacieron como método científico la religión y la literatura comparadas.[24] Los estudios de esta tendencia consideran la relación existente entre la obra de Hesíodo y la producción literaria y mitológica en Grecia y en otros ambientes que estuvieron en contacto con ésta. Algunos trabajos se dedican a la confrontación entre Hesíodo y otro poeta griego;[25] otros, a la relación entre nuestro poeta y la tradición oriental, no griega.[26]

IV. La tendencia lingüística, que se interesa por definir el lugar de Hesíodo en la tradición poética oral de Grecia. Los estudios, en este caso, se desarrollan sobre la base exclusiva de los componentes formularios del texto, siguiendo métodos que, a pesar de ser en gran parte análogos,[27] los llevan casi siempre a dos interpretaciones difícilmente conciliables. O bien Hesíodo es el testimonio de una rica, si bien indefinida, tradición poética oral de la Grecia continental (y a esto se debe

[24] Cf. R. Roth, *Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern*, Tübingen, 1860; J. L. Scott, *A comparative study of Hesiod and Pindar*, Chicago, 1898.

[25] E. Schwartz, *Figuras del mundo antiguo* (trad. esp.), Madrid, 1941, pp. 9-33 ("Hesíodo y Píndaro"); H. Munding, *Hesiodos Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt am Main, 1959; F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit.; P. Friedländer, "Hesiod und Theognis", en *Hermes*, 48, 1913.

[26] Cf. B. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966; H. Schwabl, O. Eissenfeld, H. Erbse, F. Vian, en el vol. colectivo *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960.

[27] Una diferencia que, tal vez, cabe apuntar consiste en el valor significativo, y determinante para las conclusiones, atribuido a la cantidad (Notopoulos) o a la calidad (Kirk) de las fórmulas estereotipadas presentes en el texto.

la existencia de fórmulas no homéricas y "antitradicionales", [28] o bien él aparece como un rapsoda que compone —y "descompone"— siguiendo la tradición jónica ya agonizante. [29]

V. La tendencia fundamentalmente sociológica, que pone en relación a Hesíodo con el ambiente social que le rodea, y que busca de esta forma esclarecer, por un lado, la obra del poeta beocio y, por otro, la realidad social de la cual el mismo poeta y sus obras son portadores. [30]

Dentro de esta tendencia general podemos incluir también los sugestivos ensayos de J. P. Vernant sobre el mito de las razas humanas contenido en los *Erga,* a pesar de que el enfoque metodológico aquí es, a diferencia de los otros estudios, rígidamente estructural, y el autor se propone, en forma bien clara,

28 Según la terminología de G. S. Kirk, citado más abajo.

29 Para la primera interpretación, cf. J. A. Notopoulos, "Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of the Oral Poetry", en *Hesperia,* 29, 1960, pp. 177-197; *id.*, "Studies in Early Greek Poetry", en *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 1-77; A. Hoekstra, "Hésiode et la tradition orale. Contribution a l'étude du style formulaire", en *Mnemosyne,* X, 1957, pp. 193-225; J. De Hoz, "Poesía oral independiente de Homero en Hesíodo y los himnos homéricos", en *Emérita,* XXXII, 1964, pp. 283-298. Para la segunda interpretación, cf., sobre todo, G. S. Kirk, "The Structure and Aim of the Theogony", en el vol. cit. *Hésiode et son influence*, pp. 61-95; *id.*, "Formular Language and Oral Quality", en *Yale Classical Studies*, XX, 1966, pp. 155-174.

30 La obra más significativa e integral, entre los estudios de esta corriente, es sin duda la de A. R. Burn, *The World of Hesiod,* London, 1939. Pueden apuntarse también los trabajos de M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, 1963; K. Marot, "La Béotie et son caractère hesiodique", en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae,* I, pp. 261-320; E. Vandvik, "Some notes on the Works of Hesiod", en *Symbolae Osloenses,* 1945, pp. 154-163; G. Nussbaum, "Labour and Status in the 'Works and Days' ", en *Classical Quarterly*, X, 1960, pp. 213-20.

encontrar el sentido coherente y unitario del mito, así como se lo proponían los estudios de la primera tendencia apuntada con respecto a la obra global del poeta beocio. Las estructuras individuadas por Vernant, empero, no son de tipo genérico y abstracto sino, al contrario, social e históricamente funcionales: ellas explican el cómo y por qué Hesíodo representa en cierto modo el mito de las razas y qué significa histórica y socialmente lo que él representa.[31]

VI. En fin, los estudios que se interesan por señalar la fortuna del poeta y su influencia, en uno u otro aspecto, sobre autores clásicos más recientes.[32]

Éstas nos parece que son las principales tendencias de los estudios hesiódicos contemporáneos. Ahora bien, ¿cómo se sitúa nuestro estudio de Hesíodo y de su obra en el marco trazado? ¿Cuál ha sido el interés fundamental que nos ha animado a emprenderlo así como lo hemos hecho, independiente-

[31] J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structural", en *Revue d'Histoire des Religions*, CLVII, 1960, pp. 21-54 (reproducido en el libro *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1962, del cual existe una traducción española, y en el vol. colectivo *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, 1969, pp. 269-93) y "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", en *Revue de Philologie*, XL, fasc. 2, 1966, pp. 247-76. El mito hesiódico de las razas humanas, para este autor, adquiere un sentido coherente al reconocerse en él una estructura dual, de *Dike* y *Hybris* como elementos antagónicos, que se manifiesta en tres diferentes niveles funcionales.

[32] Cf. C. Buzio, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell'età classica*, Milano, 1938; y los artículos de F. Solmsen, "Hesiodic Motifs in Plato", pp. 171-96; P. Grimal, "Tibulle et Hésiode", pp. 271-87; y A. La Penna, "Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio", pp. 213-52, en el vol. cit. *Hésiode et son influence*.

mente del gusto personal que pueda despertar Hesíodo? Hemos querido ofrecer una interpretación lo más posible integral de los poemas, que no se limite sin embargo a constatar la existencia de diferentes elementos compositivos, ya formales, ya de contenido, sino que intente comprender su específica naturaleza —el cómo y el porqué de ellos, el cómo y el porqué de sus recíprocas relaciones, tanto en cada poema como en los poemas entre sí—; y hemos querido, además, resaltar la personalidad poética y humana de Hesíodo, tomando en cuenta el contexto histórico-cultural en el cual éste creó.[33] El trabajo, por ende, se inscribe tanto en la tendencia que se propone encontrar los principios interpretativos generales de la obra hesiódica, como en aquella que señala la importancia del factor social para una comprensión más integral y científica del poeta y de su producción, sin que por ello, sin embargo, se obtenga como resultado un producto bicéfalo. En efecto, se trata de emprender un camino unívoco, aunque no lineal: el de la comprensión histórica del fenómeno hesiódico. Como escribió L. Goldmann, "la comprensión histórica es llevada muy pronto a descubrir la existencia del sujeto en el objeto de cualquier acción, e inversamente, la existencia del objeto en el sujeto".[34] En otras palabras, el mundo social y cultural del Medievo griego, y en particular de Beocia, no solamente constituye el objeto de la acción literaria de Hesíodo —en cuanto destinatario de la obra y objeto de la representación (mundo divino, natural y humano)—, sino que es también su sujeto —en cuanto sujeto colectivo, transindividual, que Hesíodo, como

[33] Por esta razón no buscaremos nunca, a secas, el valor universal de la obra de Hesíodo, sino más bien su valor histórico que, por ende, es también universal.

[34] *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, p. 147.

hombre comprometido con su tiempo, contiene en sí.[35] Si consideramos en su génesis y contenido los poemas hesiódicos, descubrimos que aquel mundo social y cultural es, en gran parte, el productor de la actividad poética de Hesíodo, la cual, a su vez, se caracteriza por una profunda originalidad.

Por lo anterior, no podemos limitarnos a considerar únicamente al autor y su obra. Ya A. Toynbee escribía: "Tomar el texto por sí solo como única fuente doctrinal, es tanto como adoptar el procedimiento rabínico de interpretación de los textos sagrados para aplicarlo a una literatura concebida con un designio totalmente diferente", y también un estudioso del mundo griego como W. Jäger apuntaba que la literatura griega no se puede concebir como separada de la comunidad social de la cual surgió y a la cual se dirigía.[36]

Hesíodo no compuso su obra para sí solo ni para un público selecto de lectores intelectuales, aislados en sus torres de marfil de la sociedad, sino que la cantó, como cualquier aedo del siglo VIII a. de C., "para audiencias populares en casas, tabernas o mercados, así como en ocasiones especiales [. . .] en amplios festivales".[37] Esto quiere decir que el condicionamiento del mundo social en el cual Hesíodo operaba, en el ámbito de la poesía épica, es de gran importancia para aclarar lo que representa verdadera y objetivamente su obra y en qué consiste su profunda unidad. También A. Masaracchia reconocía, en su re-

[35] Tomamos el término de "sujeto transindividual" de la producción crítica de L. Goldmann, quien así lo caracteriza: "la conciencia de un sujeto transindividual no tiene una realidad propia, y solamente existe en la conciencia individual, implicada en un complejo de relaciones estructuradas" ("Ideología y estructura", en el *Suplemento Cultural* de *El Heraldo de México*, núm. 224, 22 de febrero de 1970, p. 15).

[36] Cf. *Paideia*, México, 1957, p. 13.

[37] Cf. G. S. Kirk, *Homer and the Epic*, Cambridge, 1965, p. 196.

seña al libro de Munding sobre los *Erga* de Hesíodo, que "considerando el género al que pertenecen los *Erga* y sus destinatarios, no se puede sino suscribir la invitación de no buscar explicaciones de tipo personalista que, en definitiva, no permitirían una lectura del poema en clave totalmente unitaria". [38]

Además, la misma conservación de las obras hesiódicas, si queremos descartar el elemento puramente casual, está en relación directa con el interés suscitado por ellas en el seno de la sociedad; un interés que descansaba evidentemente sobre bases fundadas, ya que las obras contenían o reflejaban temas y problemas discutidos y aceptados, si bien parcialmente, por sus miembros. Podemos decir, por tanto, que los problemas que dieron vida a la *Teogonía* y a los *Erga*, en la forma personal y tradicional con que el poeta los presenta en su obra, son sin duda alguna individuales, pero son, al mismo tiempo, reveladores de un estado de cosas vigente en el tiempo de Hesíodo.

Asimismo, solamente devolviendo Hesíodo a su mundo, es decir, integrando nuestra comprensión de su obra con la mayor cantidad posible de elementos externos, con los cuales el autor estuvo en contacto y que influyeron sobre su producción —estructuras mentales, categorías, juicios, criterios y valores—, podemos resolver correctamente el problema de la originalidad hesiódica, de manera análoga a lo que se ha venido haciendo con la figura de Homero, quien, recogiendo una herencia poética de siglos y llegando a ser, en cierto sentido, el resultado de un largo proceso de quehacer poético, no obstante, destaca dentro de la tradición épica por su personalidad potente y definida.

También Hesíodo, quien hereda de la tradición poética continental genealogías, mitos, pequeños poemas didascálicos, ca-

[38] En *Atene e Roma*, VI, 1961, p. 39.

tálogos de máximas morales, etcétera, utiliza este material relaborándolo, poniéndolo al servicio de sus propios intereses y con ello permeándolo con una fuerza y coherencia personales. Por consiguiente, en su obra, en medio de la aparente y a veces real desorganicidad, debemos buscar una unidad de creación fantástica,[39] un mundo espiritual que se define, por un lado, con base en la selección que el autor opera en los motivos del pensamiento colectivo y en las circunstancias materiales de la sociedad en que vive y, por otro lado, por la transformación de aquel pensamiento colectivo que él mismo realiza.

De este modo, y partiendo de dos presupuestos metodológicos: que para aprehender científicamente la realidad del fenómeno hesiódico es necesario concebirla como una estructura dinámica e histórica, y que el conjunto (la personalidad del autor y su producción) puede ser conocido sólo mediante el progreso en el conocimiento de las verdades parciales que lo componen, de la misma manera que cada una de ellas adquiere su verdadera significación sólo por relación al conjunto;[40] de este modo, decíamos, creemos emprender el camino más correcto y al mismo tiempo más apropiado para superar los obstáculos que durante mucho tiempo han surgido entre los estudiosos y la obra de Hesíodo.

Es evidente que, con este trabajo, no se pretende haber resuelto de manera definitiva el problema de la comprensión

[39] Es evidente que no aludimos aquí a una unidad monotemática, sin contradicciones ni desarrollos internos, porque el hombre no es nunca un organismo simple y lo es tanto menos cuanto más es inteligente, culto y dotado de capacidad creadora, sino a una unidad integrada por elementos diferentes, a veces dialécticamente contradictorios pero siempre complementarios entre sí, que se caracteriza por su coherencia interna.

[40] Cf. L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, 1968, p. 15.

hesiódica —otros hombres, otras circunstancias y otros tiempos exigirán nuevos acercamientos y abrirán nuevas perspectivas—, pero en lo general creemos que nuestra interpretación no puede estar muy lejos de la realidad del fenómeno estudiado, es decir, del fenómeno humano de la poesía de Hesíodo.

II

EL MEDIEVO GRIEGO Y LA BEOCIA

Hesíodo, como Homero, es la expresión poética del periodo al cual se da comúnmente el nombre de Medievo griego. Es ésta una época oscura que se inicia con el derrumbe de la civilización micénica, provocado por las sucesivas invasiones de pueblos helénicos provenientes del norte y conocidos como dorios, a finales del siglo XII a. de C. El lento proceso de reorganización de la vida económica, social, política y cultural se desarrolla por etapas que quedan en tinieblas. Las fuentes son escasas, fragmentarias, y por tanto de difícil manejo: la poesía de Homero y Hesíodo, los datos arqueológicos, las supervivencias en la religión posterior y los datos culturales y socioeconómicos también posteriores al Medievo mismo; esas fuentes, sin embargo, son útiles para la comprensión de este periodo en cuanto que presuponen un largo proceso de origen y formación de los elementos ya desarrollados para entonces. Con el siglo VII a. de C. pisamos un terreno relativamente más firme, y empieza la que suele llamarse época arcaica.

El periodo del Medievo griego es de suma importancia porque en él se echaron los cimientos de la nueva civilización que caracterizará al mundo griego hasta la época de Alejandro Magno; cimientos que, por cierto, resultan tanto más firmes cuanto más lento fue, por la difícil situación material y el bajo nivel productivo, el proceso histórico de desarrollo. En el campo cultural, muchos elementos de la brillante civilización micénica se conservaron muy largo tiempo al lado de los dorios, logrando fusionarse con éstos, así como lo hicieron sus portadores, las poblaciones indígenas sometidas.

De este modo, la obra de Hesíodo, que es el resultado de una larga tradición cultural, como la de Homero, puede comprenderse plenamente sólo cuando se la relaciona también con el ambiente cultural que la precedió en el tiempo, aunque sus límites de composición no sobrepasen —a juicio de los estudiosos— los siglos IX y VII a. de C. [1]

La Beocia en que vivió Hesíodo no era una región del todo atrasada, culturalmente, sin pasado y exclusivamente consagrada a la tarea cotidiana de las labores del campo, como parece desprenderse de los *Erga* hesiódicos; era, al contrario, una región rica en tradición e historia, en mitos y leyendas. De no haber sido así, resultaría difícil, por ejemplo, explicarse la aparición de la obra de Hesíodo, su lengua artificial, literaria —igual que la lengua de los poemas homéricos—, que no correspondía al dialecto hablado localmente, y el tema y la construcción genealógica de tantos episodios de la *Teogonía*. En realidad, la Beocia había sido una región muy importante de la civilización micénica, como atestiguan las excavaciones arqueológicas que, desafortunadamente, son todavía muy limitadas. En Gla, Orcomenos y Tebas, que florecieron principalmente en la segunda mitad del II milenio a. de C., se han encontrado monumentos tan importantes, desde el punto de vista histórico y artístico, como los de los principales centros micénicos del Peloponeso: Micenas, Tirinto y Pylos. En Beocia se ambientan, y a este periodo histórico se refieren, las numerosas sagas, co-

[1] Para la cronología de Hesíodo, sostienen por ejemplo el siglo IX a. de C.: N. G. L. Hammond, *A History of Greece to 322 B. C.*, Oxford, 1967 (2ª ed.), p. 95 y H. G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge, Mass., 1936, p. XXVI; y el siglo VII: G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, p. 283, y "The Structure and Aim of the Theogony", en el vol. colectivo *Hésiode et son influence*, cit., p. 69.

nocidas también por Homero, que, probablemente aisladas en un principio, confluyeron en gran parte en los poemas épicos del llamado ciclo tebano: la leyenda de Edipo, de los Siete contra Tebas, de los Epígonos. La famosa empresa de los Argonautas está relacionada también, según algunas fuentes,[2] con el legendario reino de los Minios que tenía como centro Orcomenos. En Áulide de Beocia se reúne, y de allí zarpa hacia Troya, la hueste aquea que, bajo el mando de Agamenón, combatió por la reconquista de la bella Helena; y beocio es el contingente más conspicuo, en naves y en hombres, que participó en aquella guerra.[3] Heracles, el más ilustre de los héroes griegos, del que se dice haber nacido en Tebas, realizó sus primeras hazañas en Beocia; y tebanos eran también el famoso adivino Tiresias que Homero canta en la *Odisea*; Mopso, el adivino que fundó tantas colonias en Asia Menor, y Semele, hija de Cadmo y Armonía, que fue madre del divino Dioniso.

Cuando, con el derrumbe del imperio micénico, empezó para Grecia la época oscura, en Beocia los habitantes se fueron mezclando paulatinamente con los invasores[4] y, mirando las ruinas de las fortalezas y de los palacios regios, revivieron en las sagas las etapas gloriosas de su pasado, utilizando probablemente la misma tradición micénica.[5] A finales del II mi-

[2] Cf., por ejemplo, Píndaro, *Pítica* IV, 69.

[3] Cf. el célebre Catálogo de las naves en la *Ilíada*, II, 494-510.

[4] En efecto, la vida continúa *in loco*, aunque más pobremente, como revelan, por ejemplo, los hallazgos cerámicos en Tebas y Orcomenos. Cf. V. R. d'A. Desborough, *The last Mycenaeans and their Successors*, Oxford, 1964, pp. 120-22.

[5] Sobre la probable formación de una tradición épica eólica (o "continental") en Grecia, al principio de la Edad Oscura, véanse G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, cit., pp. 150 ss; J. A. Notopoulos, "Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of oral Poetry", cit.; y A. Hoekstra, "Hésiode et la tradition orale", cit.

lenio a. de C. y a principios del siguiente, la necesidad de encontrar mejores condiciones de vida impulsó a algunos grupos indígenas de Beocia a cruzar el mar Egeo y a establecerse en las nuevas tierras de la costa de Asia Menor. Allí fundaron numerosas colonias entre las cuales estuvo Cyme en donde, durante el siglo VIII a. de C., vivió el padre de Hesíodo. En tierra asiática, las sagas eólicas —de Beocia, Tesalia y Etolia— vinieron probablemente a tomar contacto con los cantares heroicos tradicionales del Peloponeso y se formó, tras un largo periodo de elaboración, la tradición épico-jónica que dio, como fruto maduro, la poesía de Homero.

Fue indudablemente por su pasado heroico que Beocia recibió muy pronto, de regreso, la poesía épica de Jonia ya muy elaborada y la fue cultivando, por obra de los aedos, al lado de sus cantos locales. Éstos consistían en cortas baladas y poemas como los que compuso, entre los siglos V y III a. de C., la poetisa beocia Corina, y en colecciones de proverbios populares y de máximas, cuya relación con la actividad de los muchos oráculos y santuarios beocios es indudable. Pero Beocia poseía también una tradición de poesía catalógica, con la cual, mezclando datos reales e imaginarios, se trasmitían a la posteridad las noticias sobre las generaciones de las familias aristocráticas, y una poesía teogónica de antigua tradición, en la cual debían convivir poco orgánicamente las antiguas divinidades prehelénicas con las aqueas, los dioses de los invasores beocio-dorios con los mitos de origen oriental introducidos probablemente en la época micénica. [6] Éste fue, pues, el ambiente

[6] El hecho de que hablemos aquí de relaciones entre Grecia y Cercano Oriente en la época micénica, por lo que se refiere a materia mítica, no implica que se excluya la realización de ulteriores contactos y préstamos griegos en la época sucesiva y, en particular, en los siglos VIII

cultural en el cual se formó Hesíodo y que recogió y conservó con admiración y orgullo su poesía.[7]

En cuanto a la situación político-social y económica del Medievo griego, en Grecia y en particular en Beocia, los tintes son más sombríos.

Con la llegada de los dorios y de los beocios, la estructura política y económica que caracterizaba la época micénica, y que presentaba ya señales de deterioro, se desintegró. El régimen monárquico, atestiguado en la *Odisea* de Homero, dejó paulatinamente su lugar a la convivencia de poderes entre los jefes de las tribus invasoras, los cuales habían distribuido las tierras mejores entre las familias tribales y, cuando todavía sobraban campos cultivables como en el caso de Beocia —región fértil y tradicionalmente agrícola—,[8] también entre la población indígena.

y VII a. de C., como sostienen, entre otros, P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, cit., y F. Vian, "Le mythe de Typhée et ses paralleles orientaux", en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, cit., pp. 17-37.

[7] También en el campo de las artes figurativas encontramos en Beocia, en el siglo VIII a. de C., no tanto un retraso de tipo provinciano sino más bien la expresión de un verdadero desarrollo cultural. En los siglos VIII y VII a. de C., Beocia será un centro de formación y relaboración de sagas y marcará un punto de partida para las sucesivas representaciones mitológicas. Un ejemplo significativo de esto lo ofrecen las fíbulas beocias de bronce u oro con escenas de personajes y animales míticos incisas. Cf. R. Hampe, *Frühe griechische Sagenbilder in Böotien*, Athen, 1936 (en particular p. 55).

[8] Beocia era considerada en la antigüedad como una de las principales productoras de cereales de toda la Grecia. Allí era muy vivo el culto de la diosa Deméter y de Dioniso, allí Orcomenos hizo sus primeras acuñaciones con el símbolo de una espiga de trigo y el mismo Hesíodo dedicó una parte importante de su obra a los trabajos del campo.

Alrededor de las antiguas rocas micénicas, que siguieron siendo en gran parte la sede de los nuevos señores, surgieron distritos y centros rurales. Sin embargo, la mayoría de la población estaba dispersa en los campos y en ellos vivía de los productos de su trabajo. Los jefes tribales, que disponían de las tierras mejores y de grandes extensiones de terreno para la cría de ganado, se fueron constituyendo en una aristocracia de tipo hereditario. El poder que les daba la posesión de abundante tierra y del mejor armamento, en tiempos de paz empezó a manifestarse principalmente en la actividad judicial, por medio de la cual dirimían las contiendas surgidas entre las familias y en el seno mismo de ellas. "Los jefes y los ancianos, en lugar de esperar que se les llamara para que sirvieran como árbitros, tenían sesiones más o menos regulares en el ágora para dirimir las disputas de todos aquellos que pudieran comparecer ante ellos [. . .] Las contiendas y los pleitos entre individuos tendían a debilitar la solidaridad del grupo. Era en el interés público, evidentemente, reducir lo más posible estas fuentes potenciales de peligro para la comunidad. Por eso, era muy natural que la opinión pública favoreciera siempre más el arbitraje como medio efectivo para dirimir las contiendas. Además, era en el interés de la clase gobernante fortalecer e impulsar el arbitraje. La solución de las contiendas, de esta forma, incrementaría su poder político y aumentaría su prestigio ante los ojos de la comunidad. Otro factor importante, en esta situación, era la fuerza de la costumbre y del ejemplo. Con el tiempo, la práctica de recurrir al arbitraje tendió a devenir un uso reconocido." [9] Como es posible entender, este sistema de libre arbitraje encerraba los gérmenes que lo llevarían ne-

[9] J. Bonner, G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, I, Chicago, 1930, pp. 42-3.

cesariamente a una transformación. Con el tiempo, las jurisdicciones se hicieron obligatorias y cualquier caso presentado por un litigante debía ser discutido necesariamente ante los jueces.[10] De este modo los nobles hereditarios acrecentaron su poder, no sólo por el prestigio que les confería el hecho de impartir la justicia como atribución ancestral —pues, no habiendo aún leyes escritas, el conocimiento de los juicios, como conocimiento de los errores humanos y de las correcciones apropiadas, era mucho mayor entre quienes se lo trasmitían de una generación a otra— sino también por la manipulación de los juicios que ellos realizaban en su provecho.

Por otro lado, la población campesina iba enfrentándose a un gradual y progresivo empobrecimiento, debido a su atraso técnico y al aumento de los miembros familiares que dependían de la misma extensión de terreno asignada en la repartición originaria, cuando no a la pobreza de la misma tierra que poseían y a las adversidades climáticas.

Una señal evidente de la precaria condición de quienes vivían de los campos, es el fenómeno de la colonización griega que se da a partir de la mitad del siglo VIII a. de C. y que busca nuevas tierras en que vivir, más allá de los mares. Aristóteles escribe, sobre la situación económica existente en Ática antes de las reformas de Solón (inicios del siglo VI a. de C.): "Toda la tierra estaba en manos de unos pocos y [los demás], si no pagaban sus rentas, podían ser reducidos a la esclavitud ellos

[10] "Un tiempo los reyes circundados por sus consejeros venían consultados libremente sobre las cuestiones contenciosas con el consentimiento de las partes. Cuando esta justicia de arbitraje se transforma en una jurisdicción obligatoria, el derecho de juzgar fue repartido de manera del todo natural entre los magistrados herederos de los reyes" (G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1953, p. 109).

y también sus hijos. Todos los préstamos a interés se hacían sobre los propios cuerpos o sobre las personas como garantía, hasta Solón . . . El mal más difícil y el más amargo entre todos los que había en la constitución era, para la mayoría del pueblo, la esclavitud; más aún, de resultas de ello, sufrían también en lo demás; pues nadie, por así decirlo, poseía nada."[11]

Aunque no podemos referir con toda seguridad las palabras de Aristóteles a los tiempos de Hesíodo y a la Beocia, que por cierto ofrecía a sus habitantes tierras más abundantes y fértiles que el Ática,[12] sin embargo, la situación descrita puede valer muy bien para la Grecia continental del siglo VII a. de C. y, sin duda, debe haberse originado uno o dos siglos antes.

El *genos*, como organismo jurídico y moralmente soberano de la familia (*oikos*), en los siglos IX y VIII a. de C. atravesaba por una lenta crisis de descomposición, debido principalmente a las ya anotadas tensiones internas surgidas de una posesión cada vez más insuficiente de tierra. Para evitar la ruina y la fragmentación de la propiedad de la tierra (*kleros*), se levantan voces como la de Hesíodo que recomiendan una especie de maltusianismo.[13] Los miembros que abandonan su *genos* prestan su fuerza de trabajo como asalariados,[14] o buscan la ventu-

[11] *La Constitución de Atenas*, 2.

[12] Por ejemplo, el trigo beocio, según los cálculos que refiere Plinio (*Naturalis Historia*, XVIII, 12, 3), era más pesado y nutritivo aun que el célebre trigo de Sicilia y del Quersoneso; y también Teofrasto (*Historia plantarum*, VIII, 4, 5) recuerda que el atleta ático recibía una ración diaria de trigo casi doble que la de un atleta tebano, siendo el mismo el valor nutritivo de ambas raciones.

[13] *Erga*, 376-7.

[14] El salario se les pagaba naturalmente con productos de la tierra y objetos de fabricación casera (cf., por ejemplo, *Odisea*, XVIII, 357-361), porque aún no existía la moneda metálica como medio práctico y

ra en el mar y se inician en el pequeño comercio, [15] o se dedican a una actividad artesanal en los centros poblados, o incluso viven de limosna. La competencia entre limosneros se fija en los proverbios (*Erga*, 26); la escasez y la pobreza cunden.

Quienes logran sobrevivir de sus terrenos, son atados a ellos por el trabajo. Raras veces van a los pueblos o a las pequeñas ciudades para intercambiar sus productos por otros que necesitan, para comprar eventualmente un esclavo que los ayude en la casa y en el campo —caro, sin duda, como sucede en tiempos de paz—, o para encontrar a un peón (*thes*) fuerte y barato, o en fin para presentar una queja ante los reyes-jueces. Allí, en el ágora o en la *leskhe* o en algún taller que ofrece reparo en la estación invernal, [16] encuentran a amigos, a conocidos, a extranjeros y a aedos, y saben lo que pasa en el mundo y oyen de antiguas leyendas. Todos se citan para los festivales religiosos, con los cantos de los aedos y los banquetes comunales que siguen a los sacrificios. Es en estas ocasiones que los hombres salen de su familia y de su terreno, que se encuentran

permanente de intercambio y, por otro lado, la moneda-utensilio (*óboloi* o broquetas, anillos, etcétera) no se adaptaba a transacciones tan insignificantes como el pago de la fuerza de trabajo. La moneda metálica apareció, en Grecia continental, alrededor del 600 a. de C.

[15] Sobre este punto, desafortunadamente, la poesía de Hesíodo no logra ilustrarnos en medida suficiente. No es fácil entender si la navegación de que habla el poeta en los *Erga* representa una actividad complementaria del trabajo agrícola —la venta de unos productos del campo para abastecerse de otros bienes necesarios— o bien una actividad en sí, independiente. Por inferencia de un pasaje en que Hesíodo alude a la actividad de compra y venta de la tierra (*Erga*, 341) podemos pensar, sin embargo, que quienes ya no poseían nada, o casi nada, se volvieran a la actividad mercantil en el mar para sobrevivir y encontrar fortuna (cf. *Erga*, 646-7).

[16] *Erga*, 493-5.

y que estrechan entre sí vínculos de amistad y solidaridad. Esto ofrece la *polis* en una fase muy embrional de su desarrollo; con el tiempo, los individuos irán adquiriendo mayor conciencia de sus derechos civiles y de su poder político —más pronto en los centros marítimos y comerciales, en Asia Menor, en las islas del Egeo y en Corinto, por ejemplo; mucho más lentamente en centros y en regiones agrícolas como Beocia.

En tiempos de Hesíodo, el descontento por lo que ofrecía la vida era generalizado entre los pequeños propietarios de tierra y, con mayor razón, entre los asalariados y los artesanos. Así se explica cómo la voz de Hesíodo pudo levantarse impunemente en los *Erga*, aunque no existiera un organismo político, democrático y popular, que lo amparase. Por otro lado, precisamente por esta falta de organismos políticos, que es el reflejo de una sociedad conservadora y tradicionalista como la campesina, no era posible que se realizara en Beocia un cambio como en el siglo VII a. de C. se dio en otros centros con economía de mercado que, contra el abuso de poder de la aristocracia, levantaron las tiranías.

Beocia, que contaba con grandes extensiones de terreno para pasto y para cría de caballos [17] y, por tanto, con una numerosa caballería que era muy famosa entre los griegos, [18] era sin duda una región en donde el régimen oligárquico había echado firmes raíces; [19] pero, además, los nobles propietarios de tierras

[17] Varias veces los caballos tebanos resultaron vencedores en Olimpia, en las carreras de carros y de caballos (cf. Pausanias, V, 8, 7: la primera victoria fue en 680 a. de C.; y P. Cloché, *Thebes de Béotie*, Namur, s. a., pp. 8 y 23-4).

[18] Cf. Tucídides, IV, 95-96, *et passim*.

[19] Cf., al respecto, Aristóteles (*Política*, IV, 1289b; VI, 1321a) quien dice: "Donde... el territorio del país sea apropiado para cabalgar, allí se da naturalmente el establecimiento de una oligarquía fuerte (pues

de Beocia supieron actuar con mucha oportunidad, encontrando en el siglo VII una forma de equilibrio social que debía perdurar por toda la época clásica. Para evitar el progresivo desgaste de sus relaciones con la población campesina, ellos se esforzaron por establecer una serie de medidas legales a fin de que las pequeñas propiedades no sufrieran ulteriores amenazas y disminuciones y pudieran bastarse a sí mismas.[20] De tal modo,

la seguridad de los habitantes existe en virtud de este poder y, por otra parte, la cría de caballos es propia de los que poseen grandes extensiones de tierra)."

[20] Acerca de los intentos realizados por los nobles beocios a fin de mantener una igualdad, aunque relativa, entre los pequeños propietarios, tenemos el testimonio de Aristóteles quien cita a Filolao de Corinto como legislador de Tebas (finales del siglo VIII a. de C. o principios del VII) (*Política,* II, 1274a). "Filolao fue un legislador para ellos [*sc.*, los tebanos], entre otras cosas, sobre la procreación de los hijos, que aquéllos llaman leyes de la adopción (νόμους θετικούς): y esto ha sido legislado por él específicamente para que quedara en salvo el número de los lotes (ὁ ἀριθμὸς σῴζηται τῶν κλήρων)" (*ibid.*, II, 1274b). En efecto, por el aumento de sus miembros, se hacía cada vez más difícil para una familia numerosa vivir del lote originario de tierra que bastaba apenas a los componentes iniciales. Los campesinos, por tanto, o bien vendían sus tierras a los ricos que ya tenían bastante, o bien trataban de infringir las leyes tradicionales que prohibían la división del campo —aunque fuera entre los miembros de la familia— y que se habían impuesto para garantizar el régimen autárquico de supervivencia de los *oikoi* y para producir el mayor número posible de ciudadanos propietarios con bienes suficientes para prestar el servicio militar. Las medidas de Filolao estaban dirigidas a solucionar estos problemas y evitar, en última instancia, el peligroso descontento de los campesinos. Quienes tenían demasiados hijos, para cuya crianza no era suficiente el *kleros* poseído, debían entregar los hijos "excedentes" a otros, que los adoptaban dando en cambio una paga simbólica (cf. A. R. Burn, *The World of Hesiod*, cit., pp. 229-230). Lo que Solón y Aristóteles, en Ática, llamaban esclavitud, en Beocia se reglamentó como adopción. Sin

se logró controlar a los campesinos, y el peligro de futuras revoluciones fue conjurado.

En efecto, la única "revolución" que se llevó a cabo en Beocia después de Hesíodo, en el siglo VII a. de C. —y que se dio también, junto con otros cambios políticos y sociales, en toda Grecia—, fue de carácter religioso. A través del orfismo y de los misterios relacionados con las figuras divinas de Dioniso y Deméter,[21] se hizo posible para los individuos, a falta de una mayor organización política que los ligara entre sí con vista a un bien común, relacionarse directa e individualmente con la divinidad, de modo independiente respecto de su posición social y de su sexo; y entre los adeptos se difundió la creencia de un mundo mejor y feliz después de la muerte, que les ayudara a soportar la vida terrenal, en la cual, a través de los hombres,

embargo, el resultado de estas medidas legales en Beocia fue que se distribuyó a la gente de acuerdo con la extensión de las propiedades, sin que se diera una redistribución de la tierra que habría afectado a los grandes terratenientes. De esta forma se combatió el descontento, ofreciendo a muchos la posibilidad de vivir, bien o mal, de su trabajo y manteniéndoseles en condición de hombres libres.

[21] Estas dos corrientes religiosas tienen orígenes decididamente populares. Pero si es posible señalar el origen de los misterios —entre los cuales los más importantes fueron los misterios eleusinos— en antiguos cultos agrarios de tradición micénica, para el orfismo esto es imposible en cuanto que el cuerpo de sus doctrinas no es de ningún modo compacto sino que procede de "una masa flotante de creencias populares que era la herencia de cada griego" (W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London, 1968, p. 310). Para una primera información básica y asequible sobre estas corrientes, cf. R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèçe antique*, Paris, 1953; L. Gernet, A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, México, 1960; y W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1952 (2a. ed.) (existe una traducción española publicada en Buenos Aires, 1970).

ellos veían convivir con los elementos divinos la maldad titánica.[22]

En las regiones de Grecia en donde, al lado de la aristocracia hereditaria y agraria, no había surgido la nueva fuerza social de una aristocracia de dinero, hecha a través del comercio, ésta fue la salida para las aspiraciones del pueblo.[23] En este ambiente general, con las aspiraciones y las limitaciones que lo caracterizan en Beocia, vivió, en los últimos decenios del siglo VIII, el poeta Hesíodo.

[22] Para el orfismo la humanidad tiene, desde sus orígenes, una doble naturaleza: un elemento bestial y pecaminoso (heredado de los Titanes, de quienes descienden los hombres), y un elemento divino y dionisiaco (que le viene también de los Titanes, que habían devorado y que contenían en sí al divino Dioniso). Pero ese dualismo cesa después de la muerte y el hombre —libre ya de toda contaminación— es totalmente divino.

[23] La sociedad dórica de Esparta constituye, por su particular estructura, un caso aparte.

III

LA VIDA DE HESÍODO

Para reconstruir la vida de Hesíodo con cierta verosimilitud contamos sólo con las noticias que, incidentalmente, nos da el poeta mismo en su obra.[1] Todo lo que nos ofrece la tradición indirecta de la antigüedad, por el contrario, es fruto de fantasía, puesto que los antiguos debieron experimentar un verdadero *horror vacui* al no saber casi nada de la vida de un autor tan señalado.[2]

El padre de Hesíodo vivió, dedicado al comercio, en Cyme, colonia eólica de Asia Menor que participaba del desarrollo cultural de los centros jónicos y era ella misma un importante centro comercial.[3] Habiéndose arruinado, tal vez a consecuencia de un naufragio sufrido por sus naves y mercancías,

[1] *Teogonía*, 22-34; *Erga*, 27-41; 631-640; 650-662.

[2] Esta tradición está recogida por U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Vitae Homeri et Hesiodi*, Bonn, 1916, pp. 34-55, y consta de los siguientes testimonios: el certamen poético de Homero y Hesíodo; la vida de Hesíodo de Tzetzes; la vida de Hesíodo según Hesiquio en *Suda*; unos pasajes de Pausanias (IX, 31, 3-6; 38, 3-4) y unos de Plutarco (*Moralia*, 153F, 162B, 674F, 969E). Otros testimonios menores, no considerados por Wilamowitz, se encuentran citados por T. A. Sinclair: Hesiod, *Works and Days*, London, 1932, pp. XXXIX-XLI.

[3] El nombre de Díos atribuido al padre de Hesíodo es casi seguramente el fruto de una interpretación errónea que se dio en la antigüedad al pasaje: Πέρση, δῖον γένος de los *Erga*, 299 (cf. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, I, cit., p. 470, n. 3). En realidad desconocemos su verdadero nombre, aunque algunos autores, perpetuando la tradición antigua, sigan llamándolo Díos (cf. Schmid-Stählin, *op. cit.*, I, p. 249, n. 1; R. Cantarella, *La letteratura greca classica*, Firenze-Milano, 1967, p. 86).

decidió volver a la madre patria Beocia y se estableció en la aldea de Ascra, situada al pie del sagrado monte Helicón, en donde compró algunos animales y un poco de tierra para trabajarla. Su propiedad no debía ser de las mejores, como eran por ejemplo aquellas situadas en las llanuras, sobre todo porque la adquirió mucho tiempo después que se había dado la repartición entre los invasores beocios y la población indígena; pero podía por lo menos hacer con ella lo que quisiera, y por tanto dividirla entre sus sucesores, por ser una propiedad individual y no concedida en usufructo al *genos*, como parece que fueran todos los *kleroi* griegos.[4]

En tierra beocia le nacieron dos hijos: Hesíodo y Perses, quienes le ayudaban conduciendo los animales al pasto en los terrenos libres y comunales del cercano Helicón.[5] Un día, mientras pastoreaba sus corderos, se aparecieron a Hesíodo las Musas que le enseñaron el "bello canto" y le dieron un bastón de laurel, enseña del vate.[6] No es difícil leer, detrás de la imagen poética, el cuadro del joven pastor que, mirando el cielo y las estrellas sobre sí, los animales y los campos cultivados a su alrededor, y los bosques aún poblados de árboles que revestían las laderas del monte a sus espaldas, llenos los ojos de tantos aspectos de la naturaleza poblada de dioses, se siente llevado a la especulación y a la reflexión sobre el mundo de los hombres y los dioses, y repite cantando e innova los versos oídos de la boca del padre y de los aedos hospedados en su casa o

[4] Cf. P. Guiraud, *La propiété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1893, I, pp. 96 ss. Sobre la indivisibilidad del *kleros*, cf. Platón, *Leyes*, XI, 923d; V, 744d-e; Plutarco, *Solón*, 21.

[5] Dos fuentes antiguas, por el contrario, citan a Cyme como tierra natal de Hesíodo: Suda, s.v. Ἡσίοδος, y Hermesianacte en Ateneo, XIII, 597d.

[6] *Teogonía*, 22-34.

presentes, de paso, en la aldea y en los festivales. Sin duda, Hesíodo debió manifestar desde entonces su vocación poética que lo llevó a participar —¡un campesino y pastor entre los aedos!— en algún festival en honor de las Musas cerca del monte Helicón, en presencia de los reyes.[7] Allí, tal vez, Hesíodo cantó la *Teogonía*, justificando su participación entre los aedos en virtud de haber recibido directamente la inspiración de las Musas, diferenciándose con orgullo de los otros pastores, que son sólo vientre para las cosas materiales, y alabando, en fin, a los reyes y sus funciones para encontrar su favor.

A la muerte del padre, los hermanos, muy probablemente a instancia de Perses, recurrieron a los jueces para la división de la herencia, y aquéllos asignaron injustamente una parte mayor a este último, quien había logrado sobornarlos. Hesíodo resintió mucho la injusticia sufrida, y su inocencia frente a la vida[8] y su fe absoluta en la justicia de los reyes se perdieron aquí.

Pero el hermano no supo administrar sus bienes y paulatinamente cayó en la indigencia. Para salvarse, pensó recurrir al comercio marítimo, a las deudas[9] y a la ayuda de Hesíodo que, por el contrario, lograba mantenerse con su campo, y quien una vez se la concedió pero al fin terminó por negársela.[10] Es posible, entonces, que Perses haya amenazado al hermano con

[7] Desde la primera mitad del siglo III a. de C. son atestiguados al pie del Helicón unos concursos poéticos —los *Mouseia*— que son, sin embargo, de origen más antiguo. Cf. P. Jamot, en *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XIX, 1895, p. 361, y M. Feyel, *Polybe et l'histoire de Béotie au IIe siècle avant notre ère*, Paris, 1942, p. 256 *et passim*.

[8] "sufriendo, el cándido aprende" canta el poeta en un pasaje de los *Erga* (v. 218).

[9] *Erga*, 618, 404 y 647.

[10] *Erga*, 396-7.

un nuevo proceso, pero Hesíodo lo exhortó a solucionar el pleito entre ellos, en privado, sin recurrir a los reyes.[11]

Este último hecho, la amenaza de un nuevo proceso, fue considerado por algunos autores, siguiendo un criterio un tanto mecánico y exterior, como la ocasión para la composición de los *Erga*, con los cuales Hesíodo habría tratado de lograr una solución del pleito.[12] Sin embargo, si bien expuestas con suficiente claridad, las referencias del poeta a sus experiencias con el hermano se nos muestran sólo a través de alusiones dispersas aquí y allá en la obra, y de ningún modo constituyen un núcleo alrededor del cual aquélla se estructure. Los intereses de Hesíodo, al componer los *Erga*, trascienden el marco circunstancial representado por el proceso sufrido y el espantajo de un nuevo proceso. La maduración de sus sentimientos, nacidos a raíz de la injusticia por él sufrida a manos del hermano y de los reyes-jueces —una maduración toda interior—, se realiza en Hesíodo en virtud de una sensibilización siempre más aguda con respecto a los sufrimientos de los demás; una sensibilización que, por cierto, tiene su punto de partida en la experiencia misma del poeta. Hesíodo libera sus ojos de las lentes tradicionales del quehacer poético del tiempo, abandona aquellas convenciones y metáforas que transforman la realidad idealizándola y fijándola en esquemas que no le corresponden en sus cambios, y mira con realismo en su alrededor. Descubre que su experiencia es parte de una experiencia común en sus tiempos, que el mundo ha cambiado de como lo representan los cantos tradicionales; descubre una crisis social y una crisis

[11] *Erga*, 35-6.

[12] Cf., por ejemplo, P. Mazon, en la introducción a su edición de 1928, p. VIII.

amenazante de la justicia. Esta situación lo conmueve fuertemente, y de esta conmoción nacen los *Erga*.

En algún momento de su vida —momento que no es posible situar con mayor precisión— se inscribe la victoria poética de Hesíodo en ocasión de los juegos fúnebres celebrados en honor de Anfidamante en Cálcide de Eubea. Allí, el poeta recibió en premio un trípode que luego dedicó a las Musas del Helicón, quienes primero lo habían encauzado al canto armonioso. [13]

En fin, murió Hesíodo en Ascra, su aldea natal y, sin embargo, por él no querida: "Ascra: en invierno dura, en estío penosa, nunca benigna", [14] y cuando ésta fue destruida por los habitantes de Thespias, [15] las cenizas del poeta fueron llevadas por los aldeanos a su nueva sede, Orcomenos, en cuya ágora se le erigió una tumba que fue muy venerada en la antigüedad. [16]

Muchos estudiosos han considerado a Hesíodo como un aedo o un rapsoda profesional, en virtud, sobre todo, de su participación en los juegos que se celebraron en Cálcide, para los cuales el poeta tuvo que dejar la Beocia y cruzar el estrecho brazo de mar que la separa de la isla de Eubea. Pero no estamos de acuerdo con esta interpretación. Hesíodo fue, durante toda

[13] *Erga*, 654-9. El trípode fue visto por Pausanias (IX, 31, 3) durante el recorrido que éste hizo a través de Beocia.

[14] *Erga*, 640.

[15] Cf. A. R. Burn, *The World of Hesiod*, cit., p. 228. Thespias era un centro del cual es probable que dependiera administrativamente la cercana Ascra, y en su ágora debieron tener sus sesiones los reyes-jueces ante los cuales comparecieron Hesíodo y Perses para tratar de la herencia paterna.

[16] Cf. Pausanias, IX, 38, 3, y Aristóteles, fragm. 524 Rose (cit. en Mazon, ed. de 1928, p. IX, n. 2).

su vida, un campesino, aunque fuera de tipo muy particular en fuerza de su ascendencia y de su vocación poética: culto, sensible, inteligente, orgulloso de sus dotes naturales y compenetrado de su misión de portador de verdades.

Si el hermano Perses fue a Hesíodo para pedirle ayuda económica y luego a amenazarlo con intentar un segundo proceso en su contra, es evidente que nuestro autor aún poseía con qué vivir: un campo que había sabido administrar con inteligencia; es evidente, además, que de no haberse considerado un experto en las labores del campo, el poeta habría antepuesto a sus consejos agrícolas una advertencia limitativa, como hizo para sus consejos acerca de la navegación.[17] El principio mismo del trabajo, que es tan importante en su obra como la exaltación de la justicia, es fruto de su experiencia: Hesíodo fue un hombre que, mediante el trabajo, supo conservar y, tal vez, hasta aumentar sus bienes. Además, si hubiese sido rapsoda de profesión, habría viajado más por mar y por tierra y, en este caso, lo habría consignado con orgullo en sus poemas, puesto que tanto orgullo demuestra con respecto a sus dotes poéticas. El episodio de Cálcide, por consiguiente, no es necesariamente indicativo de profesionalismo poético y debe entenderse más bien como la manifestación de una actividad complementaria desarrollada por Hesíodo durante una de las pausas estacionales de las labores del campo (en invierno, o en parte del verano y del otoño), cuando otros agricultores, tal vez, se aventuraban en el mar. Es probable entonces que Hesíodo, dejando encargada su pequeña propiedad a los pocos siervos que debía de poseer, se haya ausentado de la tierra para trasla-

[17] *Erga*, 648-9 y 660-2.

darse a Eubea o bien, en otras ocasiones, para participar en los festivales del Valle de las Musas.[18]

Nos parece, en fin, que deberíamos preguntarnos: ¿cómo pudo Hesíodo ser otra cosa que un campesino cuando, en su obra, nos muestra la típica idiosincrasia del campesino? La difidencia hacia las mujeres que no trabajan, el miedo del mar y de los peligros que representa el comercio marítimo, la superstición y las creencias populares, el pequeño egoísmo y el aislamiento de quien vive en sus tierras y lucha por la supervivencia, el alejamiento social de los trabajadores asalariados (*thetes*); y aún más, el amor hacia la naturaleza, la observación de los pequeños fenómenos que llenan la vida del agricultor y la ternura hacia los animales, son indudables formas de ser de un campesino que vive precisamente en su campo. Si no tomáramos en cuenta todo esto, por suponerlo tan sólo una herencia de cantares anteriores a Hesíodo, se nos esfumaría la figura de éste y estaríamos una vez más trabajando, como los filólogos del siglo pasado, sobre un repetidor o un relaborador neutral de una tradición poética popular. Por otro lado, si la visión de la vida que Hesíodo manifiesta en sus *Erga* se identificara con demasiada simpleza con la visión que de aquélla tenían los campesinos griegos, de quienes Hesíodo sería sólo el cantor sin ser él mismo un campesino, quedan sin recibir una respuesta satisfactoria las interrogaciones de por qué el poeta hace suya aquella visión del mundo y por qué, al mismo tiempo, logra trascenderla.

[18] Cabe apuntar aquí que los festivales religiosos con concursos poéticos y atléticos se desarrollaban en Grecia o al empezar o al concluirse las distintas faenas agrícolas y nunca cuando ellas estaban en pleno desarrollo. Cf. M. P. Nilsson, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1961, pp. 117 ss; y *Greek Folk Religion*, ed. Harper Torchbooks, New York, 1961, pp. 28-41 *et passim*.

Las leyendas sobre la vida de Hesíodo se refieren principalmente a dos episodios: el concurso poético de Cálcide y las circunstancias de su muerte.

En el primer caso, los antiguos inventaron una competencia entre Hesíodo y Homero en la cual resultó vencedor el poeta beocio. La fijación de esta leyenda se dio en el *Agón*, un corto poema mixto de prosa y verso que los griegos probablemente conocían ya desde finales del siglo v a. de C.,[19] y su origen se debe evidentemente a la finalidad didáctico-moralizadora de demostrar, enfrentando la poesía épica de Homero con la poesía didascálica de Hesíodo, la superioridad de esta última que cantaba los trabajos pacíficos de los hombres.

Acerca de la muerte de Hesíodo, las leyendas presentan algunas variantes debido a la pretensión de distintas ciudades, que en ciertos casos eran también centros literarios, de ser las depositarias del cuerpo y de la tradición poética del vate beocio. Un caso análogo, sin duda, al de Homero, para el cual siete ciudades se disputaban el privilegio de haberle dado nacimiento. En estas leyendas se relaciona la muerte del poeta con una respuesta oracular y no falta el elemento milagroso: Hesíodo, en la Lócride Ozolia, habría seducido a una joven noble, y los hermanos de ésta se habrían vengado de la ofensa recibida matándolo y echando el cadáver al mar, de donde unos delfines lo habrían llevado a tierra para que lo recogieran y honraran los locrios que allí estaban celebrando unas fiestas.

Como puede apreciarse, todo esto no tiene nada que ver con la verdadera vida de Hesíodo y es sólo una prueba del fundamental desconocimiento que tenían los antiguos de la vida de aquel hombre tan alejado de ellos en el tiempo.

[19] En efecto, Aristófanes reproduce dos versos que encontramos en el *Agón*, en su comedia *La paz* (vv. 1282-3), representada en 421 a. de C.

Los autores antiguos que han tratado de situar cronológicamente a Hesíodo lo han hecho siempre asociándolo a Homero, cuya vida también estaba envuelta en la obscuridad de los tiempos.[20] En efecto, nuestro autor no es fechable independientemente de Homero —como reconocen también los modernos intérpretes—; pero no es posible decir con seguridad si sea anterior, posterior o contemporáneo de este último. Ambos heredan una tradición común, aquea, pero viven en ambientes distintos y tienen diferentes intereses. Homero mira hacia el pasado, Hesíodo hacia el presente; la poesía del primero nos presenta un ideal heroico y un gusto por las aventuras,[21] mientras que Hesíodo hace suyo el modesto ideal del pequeño propietario, que quiere vivir acomodadamente y sin problemas, iluminándolo con la luz de la justicia.

Dadas estas diferencias, y tomando en cuenta el hecho de que sabemos muy poco, por otras fuentes, sobre el desarrollo político de Jonia y de Beocia en la época oscura —desarrollo que es muy probable no haya sido idéntico—,[22] ¿qué valor de prueba pueden tener las impresiones ocasionadas por la

[20] Las posiciones de estos autores son contrastantes: algunos los han considerado contemporáneos (Helánico, Ferécides, Heródoto, Alcidamante y Arquémaco), posiblemente por influencia del *Agón*; otros han atribuido una mayor antigüedad a Hesíodo (Éforo de Cyme, el *Marmor Parium* y el poeta latino Accio), siguiendo, tal vez, la opinión erudita que hacía más antigua la poesía didascálica, o bien por espíritu localista, como en el caso de Éforo; y otros lo han considerado posterior a Homero (los filólogos alejandrinos, por ejemplo) fundamentándose en argumentos histórico-geográficos y eruditos.

[21] Si se atribuyen a Homero los dos poemas tradicionales de la *Ilíada* y la *Odisea*, lo cual no es tampoco unánimemente aceptado.

[22] Sobre esto, cf. R. M. Cook, "Ionia and Greece in the eighth and seventh centuries B. C.", en *Journal of Hellenic Studies*, LXVI, 1956, pp. 67-98.

lectura de las obras de los dos poetas: que Homero haya vivido al finalizar un periodo monárquico y Hesíodo cuando las aristocracias estaban ya bien establecidas, para determinar la anterioridad cronológica del primero con respecto al segundo? Para los estudios literarios e histórico-sociológicos sobre el Medievo griego, ¿qué tan significativo puede ser el hecho de que Hesíodo haya vivido o no unos cuantos años después de Homero? El problema, así planteado, nos parece un problema inútil, y correcta, por el contrario, una observación de L. Gernet: "Es muy cierto que Homero y Hesíodo no son testigos de dos épocas esencialmente diferentes: sólo que Hesíodo tiene el espectáculo y el sentimiento general de la *anomía.*" [23]

Por consiguiente, dejando a un lado el infructuoso problema de la cronología relativa, hablaremos aquí solamente en términos de cronología absoluta.

El mundo que Hesíodo describe, con una organización política todavía en fase muy embrional, presenta, débilmente apuntados, algunos elementos que están desarrollados más ampliamente en el siglo VII a. de C., y desconoce, por otra parte, muchos otros elementos que son característicos de este siglo. No estaremos, pues, muy lejos de la verdad situando la *acmé* de nuestro poeta en las últimas dos décadas del siglo VIII a. de C., como hace la mayoría de los modernos estudios hesiódicos.

Ultra non licet ire.

[23] L.Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 14, n. 38.

IV

LA OBRA HESIÓDICA

El "Corpus Hesiodeum" y la tradición del texto

En la antigüedad, cuando se reconoció como elemento típico de la poesía de Hesíodo su carácter didascálico y catalógico, contrapuesto al carácter narrativo-épico de Homero, [1] empezaron a ser atribuidas al poeta beocio un gran número de obras que no tenían su paternidad, pero que se presentaban en forma de catálogos o de poemas didascálicos; de este modo, se fue formando un *Corpus Hesiodeum* [2] cuya tradición, sin embargo, no duró mucho tiempo. En la época helenística, los filólogos alejandrinos se empeñaron en hacer justicia a las obras del *Corpus* que ellos no consideraban auténticas, y quedaron como hesiódicos solamente tres poemas: la *Teogonía*, los *Erga* y el *Aspís*. [3] Éstos fueron copiados, estudiados y comentados; los demás pasaron al olvido y nos han llegado efectivamente en

[1] Cf. *supra*, p. XV.

[2] Además de la *Teogonía*, los *Erga* y el *Aspís* (*Escudo de Heracles*), el *Corpus Hesiodeum* comprendía: el *Catálogo de las mujeres* (o *Eeas*) en cinco libros (*cf. Suda*, s.v. Ἡσίοδος), los *Grandes Trabajos*, las *Grandes Eeas*; una serie de poemas relacionados con el tema de la adivinación: la *Ornitomancia* (o *Adivinación a través de las aves*), la *Melampodia* (o *Poema de Melampo,* el famoso adivino mítico), los *Versos Mánticos*, la *Explicación de los prodigios* y la *Astronomía*; un poema didascálico: los *Preceptos de Quirón*; unos poemas de tipo épico: *Las bodas de Ceix*, el *Descenso de Piritoo al Hades*, y el *Egimio* (atribuido también a Cércope de Mileto); y en fin, los *Dactyles del Ida*, un poema sobre los primeros trabajadores de metales.

[3] La autenticidad de este último fue puesta en duda por Aristófanes de Bizancio y, luego, por el autor del tratado *De lo sublime*, IX, 4.

un estado muy fragmentario, sobre todo a través de escolios o de citaciones de autores antiguos.

En la actualidad los estudiosos consideran auténticos sólo la *Teogonía* y los *Erga*, mientras que el *Aspís*, o *Escudo de Heracles*, viene atribuido concordemente a un imitador de Hesíodo que vivió a finales del siglo VII o inicios del VI a. de C.[4] En cuanto a los numerosos fragmentos del *Catálogo de las mujeres*, que en su mayoría han sido conservados a través de papiros, los estudiosos modernos se adhieren al juicio de los alejandrinos, quienes reconocían que podía tratarse, originalmente, de una obra de Hesíodo, pero a tal punto trasformada

[4] Conviene apuntar aquí que los primeros 56 versos de este poema corresponden a una parte del *Catálogo de las mujeres* en la cual se presenta a Alcmena, madre de Heracles (cf. fragm. 195, Merkelbach-West). Es de suponer, entonces, que el autor del *Aspís* haya extrapolado para su poema un pasaje de aquella obra hesiódica que ahora se conserva en un estado sumamente fragmentario.

Sobre la paternidad y la cronología del poema *Aspís* M. Fernández Galiano escribe: "Del *Escudo de Heracles* transmitido como de Hesíodo, nos dice ya un escolio a Dionisio el tracio que 'es de otro que utilizó el nombre de Hesíodo para que la obra fuese considerada como digna de lectura a causa de la fama del poeta'; pero, además, una parte de este poema heterogéneo se dedica a cantar laudes del santuario apolíneo de Págasas, que no alcanzó gran reputación hasta el año 590 a. J. C., es decir, siglo y medio, poco más o menos, después de Hesíodo. La datación se hace más segura porque Estesícoro, muerto hacia el 555, muestra ya influencia del poema: si creemos a Russo, habrá que restringir todavía más el *terminus ante quem*, fijándolo en el 570; y si, como supone Trypanis, también ha sido utilizado el *Escudo* por el autor del himno homérico a Apolo Pitio, compuesto en los primeros años del VI, el margen de oscilación se reduciría mucho más y habríamos de asentir sin reservas a la tesis de Cook, que sitúa la parte no hesiodea del poema en los años inmediatamente posteriores al 600." ("Los problemas de autenticidad en la literatura griega", en *Revista de la Universidad de Madrid*, I, 2, 1952, p. 232).

y relaborada que se hacía imposible restituirla a su forma más o menos original.[5]

Las fuentes que poseemos para la restitución del texto de las obras de Hesíodo son: los manuscritos, los papiros, los escolios bizantinos y la tradición indirecta de las citas de autores antiguos.

Los manuscritos medievales y renacentistas de la *Teogonía* y de los *Erga* son muy numerosos[6] y, con el tiempo, los editores los han controlado en número siempre mayor. De la *Teogonía,* por ejemplo, se habían consultado, hasta 1966, 34 manuscritos; ahora, su número asciende a 69. La distribución de los códices en un *stemma*[7] satisfactorio y ampliamente comprensivo es prácticamente imposible. Es por tanto del todo hipotética, aunque no necesariamente rechazable por principio, la reconstrucción efectuada por P. Mazon en su edición de 1928, quien supone un texto original común del siglo IX d. de C., derivado de las ediciones que vieron la luz entre los siglos I y V. En realidad, se puede reconstruir sólo una serie de hipoarquetipos que, para la *Teogonía* por ejemplo, West confiesa poder componer únicamente en forma de *spectrum* lineal.[8] La tradición de los códices se presenta muy contaminada, y la di-

[5] La edición más completa y reciente de los fragmentos es la de R. Merkelbach, M. L. West, *Fragmenta Hesiodea,* Oxford, 1967, y una selección de los mismos ha aparecido también en la edición oxoniense de F. Solmsen, *Hesiodi Opera,* 1970.

[6] En 1889, K. Sittl (Ἡσιόδου τὰ ἅπαντα, Atenas), contó 150 manuscritos, pero el número asciende ahora aproximadamente a 170.

[7] Es decir, en un diagrama que muestra las relaciones entre los códices y que se presenta en forma de árbol genealógico.

[8] Sin poder determinar su relación con respecto al arquetipo. Cf. M. L. West, ed. cit., p. 60.

ficultad de reconstruir un texto lo más posible cercano al original es sumamente grande.

También los papiros que conservan fragmentos de las dos obras de Hesíodo han ido aumentando con el tiempo en virtud de nuevos descubrimientos, y los 11 presentados por Mazon en 1928 se han triplicado para 1970; Solmsen, por ejemplo, enumera 34 de ellos. Los más antiguos se fechan en el siglo I d. de C.; los más tardíos son de los siglos V y VI; la mayoría pertenece a los siglos II y III. Estos papiros, por tanto, son más antiguos que todos los manuscritos y, por consiguiente, muy útiles para conocer qué texto de Hesíodo circulaba entre los siglos I y V d. de C., y para reconstruir un texto original que sea lo más verosímil posible. Sus *lectiones* muchas veces coinciden con las de los códices, pero muy frecuentemente se apartan de ellas.

En cuanto a los escolios bizantinos, diremos solamente que proceden de comentarios que utilizaron los estudios realizados en las épocas helenística y helenístico-romana, y que los más útiles para la explicación de ciertos pasajes oscuros y para la elección de ciertas lecturas son los de Proclo (siglo V d. de C.), que se refieren específicamente a los *Erga* y tienen como fuente el antiguo comentario plutarqueo, que no ha llegado hasta nosotros.[9] El uso de los escolios debe ser sumamente cauteloso, y su utilidad aparece, sobre todo, en los casos en que más clara y evidente resulta la fuente helenística.

Las citas de autores antiguos son mucho más numerosas para

[9] Podemos mencionar además, entre los escolios, los de Querobosco, de Tzetzes y de Moscópoulos, contenidos en Th. Gaisford, *Poetae Minores Graeci*, Lipsiae, 1823, y luego las exégesis de Juan Diácono Galeno y otra, de autor anónimo, contenida en el códice Casanatense 356, que nos conserva únicamente el *Aspís.*

los *Erga* que para la *Teogonía*. Las más valiosas y útiles para la elección de una lectura parecerían ser las más antiguas, por cuanto están más cercanas al texto original de Hesíodo; pero esto en general es falso. En la antigüedad, los autores citaban de memoria y no eran muy escrupulosos en sus citas; en este caso, llegaban a modificar el texto citado para adaptarlo a su propio texto. Por el contrario, resultan más interesantes, y a veces más atendibles, las citas —en particular las de tipo gramatical— de autores posteriores al siglo III a. de C., quienes pudieron aprovechar la labor de los primeros filólogos alejandrinos y fundarse en un texto *escrito* de la obra.

La "Teogonía" y "Los trabajos y los días"

Nuestro análisis de la obra hesiódica —así como la traducción que de ella presentamos— se limita a los dos poemas seguramente auténticos que la tradición manuscrita ha conservado en su integridad. En efecto, creemos que los fragmentos de la obra de Hesíodo, no siempre seguramente atribuibles al autor, pueden apoyar útilmente algunas consideraciones y juicios manifestados a partir del examen de los dos poemas citados, pero nunca corregirlos en puntos fundamentales ni mucho menos proponer nuevos enfoques y apuntamientos interpretativos.

Sobre los poemas de Hesíodo, H. Fränkel escribió: "Por el número de versos, cada uno de los dos poemas corresponde más o menos a un libro de la *Ilíada*; pero al lector ellos parecen notablemente más largos, porque el contenido es multifacético, el conjunto complicado y la comprensión de las palabras es a menudo difícil." [10] Esta observación, en su primera parte, es

[10] *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1969³, p. 104.

digna de tomarse en cuenta porque de ella podemos partir para anticipar algunas consideraciones sobre el carácter de los poemas y sobre la circunstancia en la cual ellos fueron dados a conocer.

Es cierto que la poesía hesiódica, sobre todo en los *Erga*, no parece distinguirse muy bien de la poesía lírica, porque ambas dan valor al presente y lo consideran digno de ser cantado, porque en ellas las empresas del pasado no atraen tanto por su valor intrínseco, cuanto porque sirven a valorizar el presente [11] (así, por ejemplo, el reino justo de Zeus en la *Teogonía*), y en fin, porque en ambos tipos de poesía el autor aparece con su propia personalidad y juicios; pero es cierto también que el gusto narrativo característico de la épica prevalece en la producción hesiódica —en el relato de las genealogías divinas, de los mitos, y del calendario agrícola de los *Erga*, por ejemplo—, y que la extensión de los poemas, mayor que la de cualquier composición lírica arcaica, los relaciona más bien con las creaciones épicas. Esto hace pensar en la probable presentación que Hesíodo hizo de ellos en los agones poéticos celebrados en ocasión de algún festival religioso o de alguna ceremonia fúnebre, [12] en competencia tal vez con una rapsodia homérica o con algún poema teogónico o didascálico o con himnos religiosos.

[11] Con estos términos B. Snell define el carácter de la poesía lírica, cf. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. ital. cit., p. 90.

[12] Un ejemplo de agones poéticos celebrados en ocasión de ceremonias fúnebres aparece en la misma obra de Hesíodo (*Erga*, 654-7). En cuanto a los festivales religiosos en Beocia, de los cuales tenemos relativamente poca información y sólo para épocas tardías, podemos citar aquí los *Pamboiotia*, los *Mouseia* del valle de las Musas, los *Herakleia* de Tebas, los *Eleutheria* de Platea, los *Agrionia*, los *Amphiaraia* y, en fin, los *Hesiodeia*, en honor de las Musas. Es posible que los primeros tres se remontaran hasta la época en que vivió nuestro poeta.

Los poemas pudieron ser cantados tal vez por partes, en distintas circunstancias, pero en alguna ocasión lo fueron en su totalidad, porque la organización de las partes, en ellos, responde a un esquema programático previamente concebido,[13] a un designio ideológico que, según veremos en las introducciones a los poemas, resultaba de una voluntad poética precisa y bastante clara. Esta particular ocasión, por tanto, es la que aquí nos interesa, ya que vemos los poemas en su respectivo conjunto de partes y como resultado de una voluntad poética; la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, cuando menos una vez, fueron cantados por el propio autor delante de un amplio público socialmente heterogéneo, formado de nobles-reyes, de campesinos y de artesanos, como lo era el público que asistía a los cantos y a las recitaciones rapsódicas de la *Ilíada* y de la *Odisea*.

Si este argumento de por sí no es válido para determinar el carácter épico de nuestros poemas, ya que también una parte de la producción lírica, la mélica coral sobre todo, estaba destinada a ser cantada ante un público numeroso[14] y no, como en el caso de la lírica monódica, en un círculo de amigos, el argumento que reconoce a la poesía lírica el carácter de poesía de ocasión, sí lo es. En efecto, en ningún momento —de no ser tal vez el amplio himno a las Musas con el cual comienza la *Teogonía*— los poemas de Hesíodo presentan aquel carácter ocasional, y quienes han creído descubrir la ocasión de los

[13] Podemos anticipar que el esquema general de la *Teogonía* está formado por la sucesión de las genealogías regias, ya proporcionado al autor por la tradición cultural y poética, y que, en los *Erga*, consiste en la presentación de los fundamentos teóricos que explican la particularidad de la vida humana y, luego, en la formulación de los consejos oportunos a partir de aquellos fundamentos teóricos.

[14] Pensamos, por ejemplo, en los poemas de Alcmán, en las elegías de Calino y Tirteo, en los epinicios de Píndaro, Baquílides y Semónides.

Erga en el inminente proceso promovido por segunda vez por Perses, el hermano del poeta,[15] han tenido que reconocer que el poema no se puede explicar globalmente por aquella circunstancia particular. Será precisamente la no importancia concedida a los elementos ocasionales, a las referencias a una circunstancia dada, el argumento principal para descartar el carácter lírico-personal de los poemas y para devolverles su carácter de producción épica.[16] En cuanto a la presencia reiterada y manifiesta del poeta en su obra, principalmente en los *Erga*, no debemos olvidar que, por un lado, ella es requerida por el natural orgullo del hombre que, de campesino, se vuelve aedo, por la no vinculación que Hesíodo siente con respecto a los cánones del quehacer poético fijados en los gremios aédicos, y por el reconocimiento público que, sin embargo, le es necesario para poder influir sobre sus oyentes, de acuerdo con la específica misión que él mismo se asigna; y por otro lado, que el *yo* hesiódico se presenta expresamente como un simple trasmisor de la voluntad y la mente divinas, del mismo modo que en la *Ilíada*, por ejemplo, el aedo canta: "Decidme ahora, Musas, que poseéis olímpicos palacios y como diosas lo presenciáis y conocéis todo, mientras que nosotros oímos tan sólo la fama y nada cierto sabemos, cuáles eran los caudillos y príncipes de los dánaos. A la muchedumbre no podría enumerarla ni nombrarla aunque tuviera diez lenguas, diez bocas, voz infatigable y corazón de bronce: sólo las Musas olímpicas [. . .] podrían decir cuántos

[15] Es el caso, por ejemplo, de P. Mazon y B. A. van Groningen, entre otros.

[16] Además del tipo de verso, del vocabulario, del tono narrativo y de la relativa independencia de las partes constitutivas de los poemas, que son otras tantas características de la poesía épica.

a Ilión fueron. Pero mencionaré los caudillos y las naves todas." [17]

Por todo lo anterior, podemos intentar definir la *Teogonía* y los *Erga* hesiódicos como dos poemas esencialmente épicos, aun cuando, a diferencia de los poemas homéricos, ellos se inscriben en el ámbito de una finalidad expresamente didáctica y presentan un carácter general que es profundamente moral.

Se hace oportuno, ahora, presentar el contenido de los poemas en general y los principales intereses que el autor manifiesta en ellos, y señalar los elementos más importantes que, siendo comunes a las dos obras, demuestran su evidente paternidad común, contrariamente a lo que han expresado en tiempos bastante recientes algunos autores. [18]

En la *Teogonía,* Hesíodo [19] manifiesta su espíritu organizador, su voluntad moralizante, su conciencia "magisterial", didascálica, y el empeño humano que lo anima a enfrentarse a la realidad en su conjunto, para comprenderla y para actuar, interviniendo sobre ella mediante su libre creación poética.

Hesíodo quiere dar a conocer a los hombres, en su complejidad y con sus leyes, el mundo que los rodea y los contiene, todo poblado de dioses; en el desorden de las tradiciones, de los rituales y de los cultos, él quiere ofrecer la verdad de las cosas,

[17] *Ilíada,* II, 484-93. Si bien reconocemos que este pasaje, que introduce el fragmento de origen micénico conocido como "Catálogo de las naves", puede ser obra de un interpolador y no de Homero, debemos considerar aquí el hecho de que se presenta en un característico poema épico.

[18] Nos referimos, por ejemplo, a M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* I, cit., pp. 540 y 556-7; C. M. Bowra, *Historia de la literatura griega,* México, 1948, p. 35, y Evelyn-White, ed. cit., pp. XXV-XXVI.

[19] Quien se nombra a sí mismo en el verso 22.

la verdadera tradición,[20] aclarando las relaciones genealógicas divinas —la mayor o menor antigüedad de los seres divinos y la relación de cada uno de ellos con respecto a las familias regias de los dioses—, la actuación que cada divinidad tuvo en el transcurso del tiempo y sus específicas características. Quiere demostrar, además, que el mundo actual, bajo la égida de Zeus y con la benéfica compañía de su bella prole, es el mejor de cuantos fueron en el pasado, y con ello, implícitamente, señalar que los hombres no deben preocuparse ya, porque todo, en el mundo divino del cielo y de la naturaleza, está organizado, equilibrado y pacificado.

La *Teogonía* nos presenta, en suma, una historia llena de confianza del mundo con el cual los hombres están en contacto, pero en el cual no son protagonistas. Y lleno de confianza está el poeta con respecto al poder de quienes gobiernan: Zeus en el mundo, y los reyes "de estirpe divina" (v. 81), que "proceden de Zeus" (vv. 95-6), sobre los hombres.[21] Este poder absoluto se ha establecido, como la historia del mundo demuestra, por medio de la inteligencia, la fuerza y, sobre todo, el ejercicio de una justicia equitativa. En virtud de estas cualidades, Zeus, que pertenece a la dinastía regia entre los dioses, ha logrado merecidamente concentrar en sí todos los poderes divinos y las decisiones relativas al futuro del mundo.

En los *Erga*, por otro lado, se hace evidente, en primer lugar,

[20] Cf. también, al respecto, la afirmación contenida en el catálogo de los días: "Cada quien un día distinto alaba, mas pocos entienden" (*Erga*, 824), donde podríamos sustituir "día" por "dios", adaptando la expresión a la *Teogonía*.

[21] Las expresiones citadas son evidentemente formularias, pero es un hecho que Hesíodo las acepta aquí, pudiendo, sin embargo, no reproducirlas o bien pudiendo sustituirlas en el caso de que estuvieran en contradicción con su pensamiento.

el espíritu reflexivo y profundamente moral de Hesíodo que, unificando tradiciones poéticas diferentes (calendarios agrícolas, cantos inspirados en la justicia —como en el caso, tal vez, de los cuadros de la ciudad justa y de la ciudad injusta—, mitos etiológicos relativos al trabajo humano), logra organizarlas para que correspondan a un programa general, del todo original y totalizador, que señala a los hombres la mejor actitud que pueden tener en la tierra, de acuerdo con las leyes propias de su naturaleza.

Hesíodo concibe este poema a partir de su visión personal de la profunda desorientación de los hombres contemporáneos. En algunos valores ya no se cree ciegamente: en la bondad de la fama lograda en las empresas bélicas, en el valor de la *eris* (lucha) propugnada por los príncipes; en la importancia del vínculo familiar de la sangre y en la trascendencia del *genos* familiar; en la tutela personal de los dioses, sobre todo para con los *gene* nobiliarios, o en el deber sagrado de la hospitalidad y del respeto hacia los huérfanos, los mendigos, los vecinos y los mismos miembros de la familia, que es un deber que la pobreza generalizada paulatinamente debilita.

Otros valores, por el contrario, se abren camino en el seno de la sociedad campesina de Beocia —su existencia se hace sentir necesaria—, pero no logran todavía afirmarse con claridad ni son recogidos en un nivel institucional y público. Se trata, por ejemplo, del principio de una justicia trascendente, que sea verdaderamente igual para todos; de una conciencia política de los derechos individuales que conciernen, por igual, a todos los miembros sociales y que pueden ser reclamados por cualquier medio; de la estimación del trabajo manual en sí, incluyendo el trabajo que se realiza para sobrevivir; del bienestar positivo que proporciona el mar a través del comercio marí-

timo; y en fin, en un plan específicamente religioso, del respeto de los dioses hacia cualquier hombre piadoso, independientemente de su sexo y de su *status* social (*v. g.*, de su pertenencia a un *genos* aristocrático), y de la concordia y obediencia de los seres divinos con respecto a su rey, que es justo y que no fue parcial con ninguno de ellos.

En el mundo social de Hesíodo, que el poeta representa en una visión de conjunto a través de la quinta raza humana pero que subyace en todo el poema, la gente sufre por la pobreza, las familias se disgregan, los hombres se endeudan, se ofrecen como peones, se confían al mar. Cada quien, en su desesperación y desorientación y debido al individualismo que caracteriza la vida de los campesinos, elige una solución propia de los problemas que lo abruman, sin lograr todavía una mayor vinculación social que dé fuerza y peso a las voces de protesta.

Perses, el hermano del poeta, personifica y simboliza precisamente a estos hombres desorientados, y Hesíodo, a su vez, los orienta, haciéndose portador y exégeta de la voluntad divina que, contrariamente a lo que muchos creen, es positiva y benigna para con los hombres. En efecto, Zeus estableció para ellos la ley del respeto a la justicia, que es acorde a la específica naturaleza inteligente de la humanidad y con base en la cual se castiga toda violación a los derechos de los individuos.

De este modo, Hesíodo propone una solución general, válida para todos, que consiste en realizar en la tierra la justicia que caracteriza la vida de los dioses. Algunos hombres, que tienen una responsabilidad social consignada por la tradición, realizarán la justicia en los tribunales; otros —la mayoría—, que son responsables consigo mismos y, cuando mucho, con su propio *genos*, la realizarán a través del trabajo, que les impedirá cometer y promover injusticias.

El poema de los *Erga,* pues, nos presenta la dolorosa historia de los hombres terrestres que viven separados de los dioses, y de sus errores, que los alejan siempre más de la posible ayuda y de la benevolencia divinas; pero está penetrado también por la esperanza, que alimenta los innumerables consejos hesiódicos, de que, conociéndolo, aquellos hombres puedan realizar el bien, si no por un amor místico del bien en sí, cuando menos por la utilidad que aquél les proporciona. [22]

La *Teogonía* y los *Erga,* no obstante la diferencia sustancial del tema —ya que la primera se ocupa del mundo de los dioses y los segundos del mundo de los hombres—, presentan un gran número de elementos comunes que son, sin duda alguna, la prueba de su procedencia de un único autor cuya personalidad e intereses se definen precisamente a partir de aquellos elementos.

Para una mayor claridad de exposición y para una identificación más precisa y detallada de esos elementos, los presentamos en seguida por separado y en orden sucesivo, respetando en cierto sentido una jerarquía de valores.

1) Una clara voluntad didáctica. El poeta se propone como objetivo orientar correctamente a los hombres hacia la comprensión de la historia divina y sobre el carácter de las diversas divinidades; así como respecto de la conducta oportuna y justa que aquéllos deben tener para vivir la mejor vida posible en las difíciles condiciones que privan en la actualidad.

2) Un carácter fuertemente moral. Como bien señaló F. Martinazzoli: "El carácter general de Hesíodo es moral no sólo porque él nos da la representación del *ethos* campesino; o solamente porque la preocupación ética en él está tan mezclada con

[22] Cf., sobre esto último, B. Snell, *La cultura greca,* cit., p. 230.

el elemento lírico que es connatural en éste, sino porque él, con toda la fuerza originaria de su carácter, ha querido mantener unidos los diversos elementos de su experiencia, si bien son heterogéneos entre sí; y ha querido hacerlos avanzar todos de frente y todos al mismo tiempo en su obra, con un esfuerzo de unidad que es profundamente moral y típicamente griego."[23]

3) Un alto concepto de la divinidad. Si los dioses de Homero son poderosos e importantes para la vida humana, los de Hesíodo son más importantes aún porque son omnipresentes y constantemente activos en el mundo, y más dignos, porque, al fin, obedecen todos a un principio ordenador que se caracteriza por su moralidad y justicia.

4) Una primacía absoluta de Zeus entre los dioses, y una fe segura en su omnipotencia, omnividencia y justicia, que, afirmada sin medios términos en los *Erga*,[24] se manifiesta aquí y allá también en la *Teogonía*.[25]

Esta divinidad y todo lo que de ella emana: la justa repartición de los honores divinos y la ley de la justicia que fue impuesta a los hombres, constituyen un motivo unificador fundamental de los dos poemas.

Precisamente, en virtud de esta posición dominante y omnipresente de Zeus, en la obra de Hesíodo se ha hablado, a veces, de una tendencia del poeta hacia el monoteísmo, pero no hay nada más incorrecto. El mundo de Hesíodo es un mundo poblado de seres divinos, y las mismas realidades concretas de la vida humana y de la vida personal del poeta son promovidas

[23] F. Martinazzoli, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, cit., pp. 133-4.

[24] En el proemio y sobre todo en el v. 267: "El ojo de Zeus que todo lo ve y que todo lo sabe."

[25] Vv. 71-4, 613 (cf. *Erga*, 105), 655-6, 881-5, 889-900.

a la jerarquía divina, aumentando el número de los dioses, cuando su presencia y poder son generalizados (por ejemplo, el Hambre, la Miseria, la Lucha, la Fama, el Juramento, etcétera). Ahora bien, aquel mundo, como veremos más adelante, el poeta lo concibe bien ordenado y, para él, el orden se da, bien de forma natural y espontánea bien cuando alguien lo impone, mereciendo imponerlo. Zeus, que es el detentador de aquella autoridad impositiva, debe estar, por tanto, mucho muy por encima de los demás dioses a fin de quedar bien equidistante, y por ende justo, con respecto a todos. Si luego se nos preguntara por qué ese dios fue Zeus y no otro (por ejemplo, la misma Dike-Justicia), contestaremos que para Hesíodo éste fue el paso más natural, ya que Zeus pertenecía a la dinastía regia de los dioses y porque la tradición lo reconocía ya como el más dotado de autoridad.

Por lo que toca a la relación Zeus-justicia, en estos poemas, podemos afirmar que se trata de una relación muy dialéctica, ya que Hesíodo, por un lado, transforma a Zeus en "agente de justicia",[26] instrumentándolo a fin de proponer una reforma religioso-moral y, por otro lado, siente la necesidad de nobilitar la justicia haciéndola hija predilecta de la máxima divinidad.

5) La concepción de un mundo ordenado, en el nivel de los dioses y de la naturaleza y en el nivel de los hombres, que responde a la necesidad del poeta de establecer un punto de referencia estable y válido para todo. La justicia equitativa es garante de aquel orden y es condición necesaria de la sociedad divina, de la humana y del armonioso desarrollo de las vicisi-

[26] La expresión está referida por Dodds a los tiempos poshoméricos y, especialmente, a Solón y a Esquilo, sobre los cuales Hesíodo influyó muchísimo (cf. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, p. 40).

tudes naturales. En la *Teogonía*, esta concepción está presente y manifiesta en la etapa cosmogónica y en la etapa del reino de Zeus, pero subyace en las fases intermedias, ofreciendo al poeta un punto de referencia seguro a partir del cual se origina su juicio negativo sobre el cataclísmico desorden que reina en ellas. En los *Erga* se vislumbra en la mítica Edad de Oro y en la alusión a la originaria comunidad de vida entre los hombres y los dioses, y, si bien está negada en la realidad de la quinta raza humana, entre otras, constituye el fundamento indispensable de todos los consejos hesiódicos tendientes a la corrección de aquella realidad.

6) Una visión realista del mundo, en la que tiene lugar también cierto optimismo.

En primer lugar, el poeta reconoce que en el mundo los bienes están siempre mezclados con males. En la *Teogonía*, por ejemplo, al lado de las divinidades benignas están la descendencia de Noche, los reinos injustos de Urano y de Cronos, la presencia de monstruos, la generación de las ociosas mujeres, la existencia de los vientos funestos que proceden de Tifeo, las penas que el canto del aedo logra aliviar; [27] en los *Erga*, por otra parte, bajo el reino benéfico de Zeus y al lado de la buena Lucha, de Dike, Aidós, Némesis y de las Musas, está también la Lucha mala y se presentan las actuaciones funestas de la tercera y de la quinta raza, dictadas fundamentalmente por la ignorancia del consiguiente castigo, las adversidades meteorológicas, las enfermedades y la muerte dolorosa de los humanos, y la fatiga que acompaña su vida.

En segundo lugar, la realidad del *epos* teológico consignada por la tradición se amplía, con un esfuerzo de reflexión que

[27] Para estas últimas, cf. *Teogonía*, 98-9 y 102-3.

se alimenta de la observación real, hasta comprender todos aquellos aspectos que afectan directamente la vida del poeta, pero que son reconocidos por él como elementos comunes a la humanidad en general. [28]

Pero antes hablamos también de la presencia de un cierto optimismo. Éste, en efecto, alimentado por la fe religiosa del poeta, se manifiesta en el proceso real de lucha entre el mal y el bien, reconocido y afirmado por Hesíodo, en el cual el último —el bien— logra tomar el poder y la dirección del mundo en el nivel de los dioses (*Teogonía*) y puede también afirmarse sobre los males, controlándolos, cuando los hombres realicen la justicia que Zeus les impuso como ley y que el poeta inspirado

[28] Sólo esto último, en efecto, nos permite explicar por qué la cosecha, la arada y la siembra no llegan a tener en Hesíodo una dignidad divina, como por ejemplo la paz, la justicia, la *eunomía,* las lides y los perjurios. Éstos afectan a la humanidad toda, mientras que las primeras sólo tocan directamente a una parte de ella, es decir, a la población campesina.

Sobre los dos tipos de realidad que están presentes en el *epos* teológico de Hesíodo, merece citarse un pasaje esclarecedor de F. Solmsen: "realidad es, para Hesíodo, por un lado, cualquier potencia divina que haya sido reconocida en los poemas épicos dotados de autoridad; sin embargo, por otro lado, es también todo aquello que penetra y afecta directamente su vida. Las montañas y el mar, los ríos y las fuentes, los pleitos y las mentiras, la justicia y la paz, la poesía y la persuasión son ciertamente entidades heterogéneas, y Hesíodo ha hecho plena justicia a su intrínseca diversidad, fijando sus respectivos lugares en diversas partes de su gran 'sistema'. Sin embargo, ellos son todos reales en el segundo sentido de la palabra. Cronos y Rea, Estigia, Prometeo, la Esfinge, e inclusive Apolo y Poseidón son realidades del tipo alternativo. Es de lo más notable que, en algunos casos, sus funciones deben ser explicadas o sus historias configuradas de una manera que ilustra las realidades inmediatas y explica condiciones de vida que Hesíodo vive de hecho" (*Hesiod and Aeschylus,* cit., p. 77).

revela (*Erga*); y se manifiesta también en la aceptación por parte de Hesíodo de aquella tradición que hacía convivir a los hombres con los dioses, en los tiempos originarios.[29]

7) Un interés hacia la vida de los hombres, que se manifiesta directamente en los *Erga* e indirecta y circunstancialmente en la *Teogonía*. Lo primero, por su misma evidencia, no necesita de ninguna demostración, lo segundo —es decir, el interés humano en la *Teogonía*— vale la pena, por el contrario, de documentarse. Como escribió P. Mazon, el hombre "no podía estar ausente en un poema sobre los dioses, porque también la humanidad es una parte de su imperio",[30] y en efecto, las relaciones de Afrodita o de las Musas o de Hécate o de las hijas benignas de Zeus con los hombres[31] se manifiestan justamente para explicar el marco de influencia y las características del poder de esas divinidades; pero además, en otros pasajes advertimos una particular cercanía afectiva del poeta respecto de la condición humana, una cercanía que se expresa constantemente en el canto angustiado de los *Erga*. Nos estamos refiriendo, en particular, a la generación nefasta de Tifeo, al episodio de Pandora y al pasaje dedicado a las mujeres que de aquélla proceden, y al mito de Prometeo, acerca del cual, por ejemplo, el ya citado autor francés escribe: "Está desarrollado con tanta complacencia sólo porque explica la condición del hombre, tema que interesa evidentemente al poeta."[32]

[29] Cf. *Teogonía*, 535 y 586; *Erga*, 108 y 112.

[30] Ed. cit., 1928, p. 20.

[31] Cf., respectivamente, *Teogonía*, 203-6; 55; 80-103; 416-47 y 450-1; 902-11.

[32] P. Mazon, ed. cit., p. 20. Para los pasajes de la *Teogonía* arriba citados, cf. vv. 869-80 (Tifeo); 590-612 (Pandora y las mujeres); 556-7, y 563-4 en particular (Prometeo).

8) La conciencia de su originalidad, por parte del poeta. En el himno a las Musas, que inicia el poema de la *Teogonía*, Hesíodo toma inmediatamente posición (vv. 22-34) y revela que las diosas del canto lo inspiraron a "cantar la verdad" —a diferencia de las "mentiras a verdad parecidas" que constituyen el tema de los poemas épico-heroicos—, aquella verdad que inspira también el canto de los *Erga* (v.10). En este poema sobre todo, el autor se presenta como hombre que sabe del bien (v. 286), que está inspirado directamente por Zeus (v. 661) y que conoce lo que pocos saben (vv. 814, 818, 824), pero que nunca guarda para sí solo su sabiduría sino que la difunde a cuantos quieren prestarle oídos.

9) La presencia constante de un pensamiento reflexivo sobre el material del canto. Este pensamiento introduce innovaciones en el ámbito de la tradición (por ejemplo, la descendencia de Noche en la *Teogonía*; y en los *Erga*, la inserción de la raza heroica en el mito de las cinco edades humanas y la recomendación sobre la procreación de hijos), o bien elige la versión más adecuada de acuerdo con los propósitos prefijados, cuando la tradición es multiforme y variada (el nacimiento de Afrodita, la caracterización del reino de Cronos y el engullimiento de Temis por parte de Zeus en la *Teogonía*; el jarro de Pandora en los *Erga*); o en fin, actúa libremente sobre la materia mítica haciendo que ésta satisfaga propósitos distintos. El doble mito de Prometeo-Pandora, que tanto gustaba al poeta quien lo cantó en ambos poemas, fue interpretado y utilizado de manera diferente en la *Teogonía* y en los *Erga*, demostrando así la intervención de una revisión crítica por parte de Hesíodo en el periodo que transcurrió entre la elaboración de uno y otro poema. En la *Teogonía* está narrado en función de los dioses (y la parte de Pandora es más bien un apéndice);

en los *Erga* lo está en función de los hombres (y la parte de Pandora es un elemento indispensable y generador de consecuencias significativas en el contexto general); además, en el primer poema el mito es utilizado a fin de que sobresalgan la adversión de Zeus hacia el engaño, y su omnisciencia y poder; en el segundo, para explicar la presencia de los males entre los hombres, a partir de un momento determinado de su historia.

En general, ¿qué otra cosa podemos suponer, que no sea el pensamiento reflexivo de Hesíodo, para explicar la relación existente entre los dos poemas?

El orden se establece en el mundo con Zeus, afirma el poeta en la *Teogonía*, y piensa: "¿por qué no existe el mismo orden entre los hombres?", contestando en los *Erga*: "el orden existe mas no es tan visible, porque los hombres, en lugar de venerar a *díke*, exaltan y practican la *hybris*." [33] La naturaleza que aparece pacificada por Zeus al final de la *Teogonía*, en su versión seguramente hesiódica, se manifiesta también en los *Erga* a través del orden natural determinado por el Cronida, es decir, a través de la sucesión cíclica de las estaciones, que significa para los hombres la posibilidad de alternar periodos de intensa actividad laboral a periodos de descanso (en parte del verano y en los meses más duros del invierno).

Además, la descendencia de Zeus, que está destinada a ejercer un rol positivo en el mundo de los hombres, no aparece acompañada por comentario alguno en la *Teogonía*, [34] pero en los *Erga* el poeta la comenta aquí y allá en sus versos, justificando la observación de F. Solmsen quien reconoce "necesario

[33] Como ya ha apuntado finamente K. von Fritz en su artículo citado "Das Hesiodische in den Werken Hesiods", en el vol. *Hésiode et son influence*, p. 32.

[34] Cf. *Teogonía*, 901-17.

acudir a *Los trabajos y los días* a fin de apreciar plenamente el significado de algunos nuevos grupos de hijos que el poeta asignaba a Zeus [*sc.*, en la *Teogonía*]". [35]

10) Una complacencia hacia los motivos populares. Ésta se manifiesta en la insistente presentación negativa del papel de la mujer en la sociedad, donde ella a menudo se comporta como un ser ocioso, goloso y parasitario; en la predilección de los tintes fuertes, de las figuras monstruosas y de los aspectos truculentos del mito; [36] en la preferencia hacia aquellos mitos que vierten sobre el destino humano o las hazañas de un hombre héroe (*v.g.*, Heracles); en la acentuación del papel que juega el engaño en el mundo; en la presencia de nombres "metafóricos" para aquellos seres nefandos que ejercen algún poder negativo sobre los hombres, [37] y en la predilección por las etimologías, que explican al vulgo la esencia y la naturaleza de las cosas y de los seres divinos. [38]

11) Un gusto pronunciado por ciertos epítetos, para la formación de nuevos compuestos y para expresiones simbólicas, a menudo enigmáticas, que no encontramos, por ejemplo, en los poemas homéricos.

[35] *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 88.

[36] Constantemente presente en la *Teogonía*, este elemento hace su aparición también en los *Erga* (vv. 145-55, 203-12, 327-32, 495-7, 504 ss, etcétera).

[37] Se trata, por ejemplo, de "el sin-hueso" (v. 524), "el tres-pies" (v. 533), "el que-trae-su-casa" (v. 571), "el que-duerme-de-día" (v. 605), etcétera. Al respecto, véanse nuestras notas correspondientes al texto español de los *Erga*, en esta misma colección bilingüe.

[38] Cf., por ejemplo, *Teogonía*, 144-5 (Cíclopes), 195-200 (Afrodita), 282-3 (el caballo Pegaso), 283 (Crisaor), 233 (? Nereo); *Erga*, 81-2 (Pandora).

12) Una posición diversificada ante el amor y la mujer. Hesíodo introduce tres entidades para representar el amor: Eros, Afrodita y Filotes. El primero es el amor como principio cosmogónico, concreto, que permite la relación entre las partes del cosmos y entre los dioses;[39] la segunda representa el amor propiamente dicho, es decir, el fenómeno amoroso en todas sus manifestaciones que están bajo el amparo de la benevolencia divina;[40] el tercero encarna escuetamente la necesidad física y la unión sexual.[41]

A través de los señalamientos anteriores se ha venido configurando lentamente y por facetas la personalidad de nuestro poeta beocio: éste, y no dos personas distintas, es el autor de la *Teogonía* y de los *Erga*. Los aspectos comunes a los dos poemas son demasiado numerosos y lo suficientemente importantes y peculiares como para que se les pueda atribuir a dos

[39] Este amor aparece únicamente en la *Teogonía*. Cabe señalar que Eros se desdobla conceptualmente en principio cosmogónico y en actividad amorosa, que pertenece al cortejo de Afrodita y que opera en la esfera de influencia de esta divinidad (cf. v. 201), junto con Filotes.

[40] Cf. *Teogonía*, 205-6, donde se señala la esfera de influencia de la diosa:

confidencias virginales, y sonrisas y engaños,
y deleitación suave y amor y dulzura.

[41] Cf. *Teogonía*, 224 (donde Filotes, junto a Engaño, es presentado como hijo de la oscura Noche); 923, 941, 944, 961-2 etcétera (donde se alude a la unión sexual de los dioses, mediante el uso de la expresión formularia: "en amor" = ἐν φιλότητι). Podemos señalar también la presencia de Filotes, implícita y nunca expresada, en los *Erga*, 373-4 y 586. Sobre la visión hesiódica de la mujer, véase *infra*, p. XCIII y nuestra introducción a: Hesíodo, *Los trabajos y los días*, México, 1978, pp. LXXXIX-XC.

poetas distintos. Por cuanto a las diferencias entre los temas y entre algunos motivos de las obras,[42] por otro lado, no habrá quien no reconozca que un individuo, máxime cuando está dotado de una fuerte personalidad como Hesíodo, no permanece constante a través del tiempo en sus intereses y concepciones, sobre todo cuando éstos no son para él fundamentales.

Resta por definir ahora el problema de la relación cronológica entre los dos poemas hesiódicos; un problema que ha sido resuelto sin muchas dificultades por quienes reconocen a estos últimos la misma paternidad, encontrando un consenso prácticamente unánime:[43] los *Erga* son posteriores a la *Teogonía.* Este último poema constituye, a nuestro juicio, como la iniciación pública del autor en el canto aédico.[44]

Las razones válidas que fundamentan esta posición no son tanto intrínsecas y de índole psicológico, pues en este caso debemos reconocer que los argumentos no son probatorios ni segu-

[42] Nos referimos, por ejemplo, a la representación de los reyes-jueces, que es muy enaltecedora en la *Teogonía* y absolutamente crítica y negativa en los *Erga.* Sin embargo, cabe señalar al respecto que, no obstante la diversidad de posiciones que el poeta manifiesta en sus dos poemas, los elementos que fundamentan su juicio son de la misma naturaleza. En los *Erga*, Hesíodo desmiente, en cierta forma, precisamente aquello que afirma con fuerza en la *Teogonía*, a saber: que los reyes hacen justicia "con rectas sentencias" (*Teogonía*, 85-6); que hablan "de modo infalible" (*ibid.*, v. 86); que son "prudentes" y que "reparación ellos dan exhortando con suaves palabras" (*ibid.*, vv. 89-90).

[43] Por el contrario, aquellos estudiosos que atribuyen los dos poemas a autores distintos (cf. *supra*, p. LXVII, n. 18) consideran la *Teogonía* posterior a los *Erga*, porque reconocen en el pasaje autobiográfico que aparece casi al principio de aquel primer poema (vv. 22-4) una clara referencia del autor a su "maestro" Hesíodo.

[44] Sobre esto *vid. supra*, p. LI.

ros,[45] sino que se apoyan fundamentalmente en cuatro elementos extrínsecos.

El primero consiste en la evidente corrección aportada por Hesíodo, en su poema de los *Erga* ["único no era el género de Luchas, mas sobre la tierra son dos" (vv. 11-12)], a la afirmación de que existe una sola Lucha, una Lucha mala, hija de Noche (*Teogonía*, 225). Esta corrección, lejos de ser intrascendente, está cargada de significado y de consecuencias para la acción parenética que el autor emprende en el resto de los *Erga*.

El segundo corresponde a la alusión, contenida en los vv. 658-9 de los *Erga*, al encuentro del poeta con las Musas que lo iniciaron al canto en el monte Helicón; encuentro que está ampliamente presentado en la *Teogonía* (vv. 22-35) y que justifica en cierto sentido la pretensión del vate-campesino de cantar allí la historia de los dioses y del mundo.

El tercer elemento, de menor peso relativamente a los anteriores, consiste en el hecho de que el episodio del sacrificio de Prometeo en Mecona está señalado sólo de paso en los *Erga*,[46] mientras que, en la *Teogonía*, aparece tratado con profusión de detalles.[47] Esto hace pensar que el autor, en su segunda obra, no quiso volver más sobre él porque no era indispensable a su nuevo relato, y sobre todo porque ya lo había suficientemente tratado.

El cuarto elemento en fin es de naturaleza lingüística y esti-

[45] Al respecto podemos señalar el juicio expresado por P. Mazon sobre los *Erga*, que son definidos como "la obra de un hombre de edad, lo cual explica tal vez en numerosos pasajes el tono amargado" (*Commentaire* a: Hésiode, *Les travaux et les jours*, Paris, 1914, p. 139).

[46] V. 50.

[47] Vv. 535-64.

lística y consiste, en general, en la mayor libertad manifestada por el poeta con respecto a su lenguaje. En los *Erga* abundan los neologismos, las fórmulas tradicionales felizmente relaboradas y las figuras literarias; el uso más acentuado de los eolismos y la relativa desvinculación de los marcos compositivos tradicionales, por otro lado, hacen pensar en una mayor confianza del autor con respecto a sus propios medios expresivos y a una mayor experiencia poética, que por cierto no se pueden explicar tan sólo con el argumento de la diversidad del tema tratado en los *Erga*, menos épico y más "popular" que el de la *Teogonía*.

Entre uno y otro poema, nuestro autor ha sufrido una serie de experiencias que, al confirmarle la justeza de su comportamiento en la vida, le han proporcionado valor para dirigirse a los demás y para señalarles una conducta recta para con los dioses y para con los otros hombres (una conducta que tiene como parámetro la propia conducta individual de Hesíodo). Ya en los *Erga* la tradición tiene poco que ver con la orientación fundamental del poema y solamente proporciona un marco de referencia parcialmente modificable que no le quita ninguna originalidad a la obra, la cual se levanta como el primer monumento poético griego erigido integralmente al hombre común, y no a los dioses ni a los hombres-héroes.

La visión hesiódica del mundo

Con el señalamiento que acabamos de hacer de los principales motivos ideológicos, de las características espirituales y del gusto "literario" del poeta beocio, que se manifiestan tanto en la *Teogonía* como en los *Erga*, tendríamos elementos suficientes para intentar un esbozo de la personalidad humana

de Hesíodo; sin embargo, no es éste el camino que nos proponemos recorrer aquí. No queremos reconstruir un retrato del individuo-poeta que resulte de la mera suma de los elementos fundamentales vislumbrados en su producción, cuya articulación interna resultaría ser demasiado subjetiva. El modo como aquellos elementos se integran en un conjunto unitario, complementándose y contraponiéndose, puede ser reconstruido con cierta objetividad sólo restableciendo la relación originaria que existió entre el poeta y su ambiente, sólo integrando los elementos subjetivos y objetivos que componen aquel mundo. En efecto, el valor universal del poeta radica, a nuestro modo de ver, precisamente en su valor histórico.

De este modo, la visión hesiódica del mundo, que representa un punto de vista coherente y unitario sobre la realidad en su conjunto, no se considera como un hecho meramente individual, sino social. Como escribió L. Goldmann: "La visión del mundo es el sistema de pensamiento que, en determinadas condiciones, se impone a un grupo de hombres que se hallan en análoga situación económica y social, es decir, que pertenecen a ciertas clases sociales." [48] Por esta razón, por ser la *Weltanschauung* hesiódica un hecho social, no nos limitaremos a considerar los valores afirmados, sino también los valores negados por ella, que son sustituidos por otros y que son asimismo realidades condicionantes ante las cuales el poeta y los hombres con cuya causa y situación él simpatiza libraron una lucha ideológica a nivel de cultura.

En el transcurso de nuestro análisis veremos, pues, brevemente los diversos aspectos que presenta la realidad del mundo concebida por Hesíodo en su obra, y señalaremos la relación existente entre esta realidad y la de otras visiones del mundo

[48] *Recherches dialectiques*, cit., p. 47.

contemporáneas de nuestro autor, en particular la heroica de los poemas homéricos, para llegar a definir en sus características peculiares la visión del mundo campesina de la cual Hesíodo es el heraldo consciente y a la cual él da una expresión coherente, y que se estructura mediante la integración con elementos de la visión aristocrático-tradicional, difundidos por los poemas épicos.

La realidad del mundo hesiódico comprende tres aspectos que están íntimamente relacionados entre sí, pero que tratamos por separado para comodidad de la exposición: el mundo divino, el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres. Los tres presentan elementos comunes, debido a que constituyen la expresión de un solo autor, que son: la posición respecto de la herencia tradicional, una visión dialéctica de los opuestos, un toque realista y un fuerte sentimiento religioso.

El mundo de los dioses comprende a las divinidades olímpicas, protagonistas de los poemas de Homero junto con los hombres, a las antiguas divinidades veneradas, en particular, en tierra beocia y provenientes, en parte, de las antiquísimas culturas orientales, y a personificaciones éticas que son elevadas al rango divino en virtud de su gran poder sobre el mundo humano (un poder que se le reveló a Hesíodo a través de su propia experiencia vital).

La intención del poeta, al constituir su pantheón divino y al incluir en él a divinidades de carácter popular, parece haber sido el de presentar un mundo de dioses que son comunes a todos los hombres y se relacionan con éstos por igual, sin discriminación de *status* social.

Todos los dioses tienen su origen último en la naturaleza; todos pues tienen, en última instancia, un origen cosmogónico y manifiestan este carácter originario por su capacidad de con-

vertirse en fuerzas cósmicas.[49] Su organización social reproduce la organización humana, con los grandes grupos familiares y con un gobierno monárquico que corresponde al tipo de gobierno existente entre los hombres cuando se configuró por primera vez el pantheón religioso griego. Cabe señalar tan sólo la clara presencia de una dinastía regia que se prolonga a través de tres generaciones —las de Urano, Cronos y Zeus—, la cual es de indiscutible origen oriental. Con el tiempo, y a través de episodios cruentos entre los dioses para legitimar el derecho de sucesión al trono, se establece por fin una época de orden y de justicia equitativa que está destinada a perdurar para la eternidad: el reino de Zeus. Bajo el gobierno del Cronida, todos los dioses dispuestos a reconocer una autoridad legisladora común ejercen su actividad en el ámbito de la esfera de influencia que les corresponde a cada uno, y actúan como reyes con respecto a los hombres, obedeciendo tan sólo a la voluntad organizadora, prudente y omnividente de Zeus. Este último, que viene a ser como el rey de los reyes, conquista el poder con su fuerza e inteligencia, pero buscando la colaboración de las demás divinidades sobre la base de la promesa de ser justo, y conserva aquel poder porque mantiene la pro-

[49] Cf. la observación de R. Mondolfo: "junto a los dioses olímpicos, a quienes se atribuía influencia sobre la conducta humana, se creaban otras divinidades [. . .], atribuyéndoles también a veces la capacidad de actuar sobre la naturaleza, lo cual les convertía en fuerzas cósmicas" (*La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1968, p. 53). Esto, sin embargo, se presenta innecesariamente limitativo ya que, en Hesíodo, también el olímpico Zeus actúa sobre la naturaleza y tiene poder sobre ella (cf. el trueno, el relámpago y el rayo que son sus armas) durante la Titanomaquia y la Tifeomaquia, y se reconoce que Zeus llueve (*Erga*, 488) y que Poseidón sacude la tierra como el temblor (aun cuando aquí se trata de una expresión formularia).

mesa hecha. Zeus, en última instancia, es el dios supremo, el rey del cual todo depende —la vida natural y la vida humana—, que obedece a una sola ley ya connatural en él: la ley de la justicia, y que procura hacerla respetar en el mundo divino por medio de su fuerza y poder y en el mundo humano, sirviéndose de la ayuda de las otras divinidades.[50]

El mundo de la naturaleza, para Hesíodo, está todo poblado de dioses y por ello es fundamentalmente divino. Para confirmarlo, basta ver cuánta parte ocupan los dioses de la naturaleza en el relato teogónico del poeta beocio: la Tierra, el Mar, el Cielo, el Aire, el Día y la Noche, las montañas, los ríos y las ninfas del mar y de Océano.

En parte también por este carácter divino, la naturaleza participa de aquel proceso moralizador al que Hesíodo sometió la historia de los dioses.[51] En efecto, entre la conducta humana y el comportamiento de la naturaleza el poeta establece una estrecha correspondencia que está dirigida a encaminar a los hombres por la recta vía señalada por Zeus. Si los humanos se mantienen en el sendero de la justicia, la naturaleza es pródiga de bienes con ellos; si se alejan de él, los hostiga y castiga, privándolos del fruto tan deseado y necesario. La naturaleza, así, respondiendo al bien con la abundancia y al mal con la carestía, se transforma en agente de la voluntad de Zeus, que es voluntad de orden y justicia.

Siempre supuesto y sobrentendido en la poesía hesiódica, y firmemente enraizado en el pensamiento del poeta, además, está

[50] Cf. también, entre otros, los 30 000 demonios que aparecen en los *Erga*, 252-3.

[51] Sobre el carácter moral de la naturaleza en Hesíodo, cf., también, F. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Harper and Row Publ., New York, 1957, p. 5 (primera edición, London, 1912).

el hecho de que la vida de la naturaleza está reglamentada por leyes acordes a su propio carácter, que son muy distintas de las leyes del mundo humano adecuadas a la inteligencia creadora de los terrestres, a su civilización y a su necesidad de vivir en sociedad. Estas leyes naturales, que en el transcurso de la historia divina perdieron por momentos su vigencia[52] pero que fueron reafirmadas *ad aeternum* por Zeus, cuando éste subió al poder y restableció el orden en el mundo, consisten en la combinación y compensación de los elementos diversos y en la conservación de los opuestos. Su manifestación se da en la igualdad de los elementos naturales, como por ejemplo, el cielo y la tierra en las etapas primarias de la vida natural, la duración del día y de la noche, etcétera; en la convivencia pacífica de los elementos contrarios: día y noche, luz y tinieblas, agua y fuego, fuerzas positivas (los ríos, las Nereidas y algunos vientos como Céfiro y Noto) y fuerzas negativas y monstruosas (la estirpe de Ceto y los vientos funestos, hijos de Tifeo), y en la alternancia de las estaciones, con sus periodos de calor y de frío y con sus épocas de fertilidad y de descanso.

Conociendo estas leyes, el hombre que vive en contacto con la naturaleza y que de sus productos depende, podrá aplicar la doctrina del ὡραῖος, es decir, del tiempo oportuno para hacer cada cosa, y su actividad le resultará provechosa.

[52] Véase, por ejemplo, cómo el desorden que reina en la sociedad divina durante los reinados de Urano y de Cronos, y las luchas encarnizadas que libran entre sí los Titanes y los Cronidas y, luego, Tifeo y Zeus, se reflejan y repercuten en el mundo de la naturaleza, dando lugar al espectáculo de una anárquica convivencia y de una terrífica perturbación de los elementos: temblores, hervor de las mares y éter flameante (*Teogonía*, 678-700 y 839-52).

El amplio cuadro de la naturaleza cósmica trazado por Hesíodo en la *Teogonía* presenta, después de todo, un carácter convencional y responde a la finalidad de ilustrar todos los elementos de la realidad, sin callar alguno; en los *Erga*, en cambio, el cuadro se empequeñece por tener como unidad de mesura al hombre y su actividad, pero gana en concreción —los bosques y las montañas son el refugio de las fieras durante el invierno y la fuente de materiales para los instrumentos de trabajo—, gana también en humanidad [53] y muestra las señales explícitas del juicio subjetivo del poeta. El campo lo es todo; el mar, al contrario, se vuelve peligroso para el hombre y no parece ya encerrar a las divinidades benignas registradas en la *Teogonía*. En los *Erga*, pues, la naturaleza está

[53] Cf. la presentación de la selva en otoño (vv. 420-1: "es muy difícil de roer, por el hierro talada, la selva, y el follaje esparce en el suelo y del vástago cesa"); o la benéfica niebla que cubre los campos arados:

> y matinal sobre la tierra, desde el cielo estrellado,
> una niebla criadora del trigo por los campos se esparce
> de los felices; la cual, nacida de ríos siempre fluentes,
> alto sobre la tierra elevada por borrasca de viento,
> ya cae como lluvia hacia la tarde, ya sopla,
> cuando el tracio Bóreas las nubes densas trastorna
>
> (vv. 548-53);

o los carámbanos "crueles" que aparecen en invierno sobre la tierra (vv. 505-6); o el alba, compañera del agricultor activo:

> El alba, pues, la tercera parte del trabajo se toma,
> el alba adelanta en el camino, y adelanta aun en la obra,
> el alba que, con su aparecer, por la vía encamina
> a muchos hombres, y a muchos bueyes el yugo les pone.
>
> (vv. 578-81).

ligada explícitamente al hombre y, a su vez, la suerte humana a la naturaleza divina, de manera que allí encontramos el anillo que solda firmemente el mundo natural y el mundo divino con el tercer aspecto de la *Weltanschauung* hesiódica: el mundo del hombre.

El mundo humano es concebido con mucho realismo por el poeta beocio. En él, los bienes otorgados por los dioses se mezclan con los males que tienen también un origen divino. Como en el mundo natural, también en el mundo de los hombres presenciamos, pues, a la visión dialéctica que de la realidad posee Hesíodo: las fuerzas positivas conviven contrastando con las fuerzas negativas; sin embargo, entre los hombres existe el principio de responsabilidad que reviste un claro carácter teleológico. Los hombres pueden llegar a gozar de una vida tranquila y ordenada, en la cual los males tienen límites precisos y, por tanto, previsibles a su acción.

Los hombres son buenos por naturaleza, ya que, de otra forma, sería inútil cualquier exhortación del tipo que abunda en los *Erga*, y originariamente convivían con los dioses [54] y vivían como ellos, [55] mas decayeron de su condición inicial por su culpa, es decir, por su *hybris*. Los hombres, libres y responsables dentro de sus límites mortales, son para Hesíodo seres muy importantes; por su naturaleza inteligente y por su don divino —la justicia— superiores a los animales, y queridos por los dioses cuando respetan la norma de vida justa que les fue asignada. En parte, este cuadro de contenido altamente humanista responde al concepto que del hombre tenía la cultura aristocrática, pero en Hesíodo, además, los hombres son seres actualmente degenerados y en decadencia, aun cuando son toda-

[54] *Teogonía,* 586.
[55] *Erga,* 112.

vía susceptibles de mejorar su condición con un esfuerzo de voluntad.

Entre ellos debe imperar la *Eris* positiva, esto es, la Lucha pacífica o emulación que se ejerce en el campo del trabajo y que posee, por voluntad de Zeus, una mayor autoridad que la Lucha guerrera que es su hermana menor. Esta lucha pacífica debe respetar la división existente en todo el cosmos entre las diferentes esferas de influencia, y por tanto debe respetar, en el mundo humano, el orden tradicional que asigna el mando a los reyes y la obediencia y el respeto a todos los demás. De este modo, resulta evidente que Hesíodo reconoce la legitimidad del poder y de la fuerza tradicionales, pero aparece, novedosa, la relación que el poeta establece con el principio de la justicia. Solamente allí donde éste es observado, el poder y la fuerza son realmente legítimos; cuando, por el contrario, se le pisotea, aquéllos carecen de legitimidad y son castigados por Zeus con el tiempo.

Con respecto a los dioses, los hombres deben tener un pío respeto y obedecer a sus disposiciones; a su vez, reciben de ellos un trato parejo, conforme a su actuación terrena, y son protegidos o castigados con absoluta ecuanimidad. Con respecto a la naturaleza, deben buscar la adecuación de su actividad con las leyes propias de aquélla, y con sus modalidades.

Un aspecto muy importante de la visión hesiódica del mundo humano está representado por el trabajo, condición necesaria, aunque no absoluta, para que haya justicia entre los hombres. El ocio, por otro lado, es concebido como un verdadero delito social, igual que los delitos tradicionalmente reconocidos contra los suplicantes, los huéspedes, los familiares y los huérfanos. Pero el trabajo considerado por Hesíodo no es un concepto abstracto y de valor general, sino una actividad concreta y es-

pecífica que se realiza en relación con la posesión privada de la tierra. Las demás formas de trabajo no interesan al poeta.[56] En efecto, el cuadro económico que se desprende de la obra hesiódica es fundamentalmente agrícola y el comercio es tratado de paso con una relativa incomprensión, mientras que las actividades artesanales, que aparecen citadas y bien establecidas aun cuando no del todo diferenciadas, no reciben la menor atención.

La sociedad humana de Hesíodo comprende a los reyes-jueces, a los hombres libres con *kleros,* a los demiurgos, a los *thetes,* a las mujeres que no trabajan y a los esclavos. Cada grupo social tiene diferentes derechos, pero todos tienen un deber común: cumplir con la justicia, ya en un nivel individual ya en un nivel social, como los reyes. De éstos, de su actuación en los tribunales depende, en última instancia, el bienestar o la ruina de la comunidad. Ellos encarnan la *polis*; para los demás están abiertas el ágora, la *leskhe* y las puertas de los talleres de los artesanos, cuando han cumplido con sus deberes de trabajo. En la obra de Hesíodo se vislumbran señas de una vida comunitaria, pero el poeta no las exalta ni parece comprender la importancia que aquel tipo de vida puede tener en el presente y en el futuro. Su visión o bien se amplía hasta comprehender a toda la humanidad o bien está ceñida a la vida individual, a la vida del campesino aislado que se repone de las fatigas del campo durante el calor veraniego, en absoluta soledad.[57] La dura vida del campo aísla más que relaciona a los hombres y, al curtirlos en la fatiga y en las intemperies, los endurece en sus sentimientos con respecto a los demás.

[56] En efecto, en ningún momento nuestro poeta dignifica la actividad laboral de los *thetes* y de los artesanos y, menos aún, la de los esclavos.

[57] Cf. *Erga,* 588-96.

En esta sociedad campesina de Hesíodo, las mujeres tienen un papel negativo porque no comparten la dureza de los trabajos y, si las madres son respetadas por su fruto —como la madre tierra— y las vírgenes por su tierna edad, su inocencia y su belleza no contaminada ni venal, las mujeres adultas que no aparecen como madres son concebidas únicamente como un lastre pesado que el destino y la culpa originaria de los mortales, representados míticamente por Prometeo y Epimeteo, quienes vienen a ser como sus "reyes" por la responsabilidad que tienen para con ellos, han impuesto al hombre como castigo.

Estos tres aspectos: los hombres, la naturaleza y los dioses, y la presencia en ellos de principios que se caracterizan por su generalización universal, configuran la visión hesiódica del mundo. Pero ¿qué otras visiones del mundo están documentadas para esos tiempos? A través de los poemas de Homero, que representan el paraíso perdido de la sociedad aristocrática, [58] es posible reconstruir una visión heroica del mundo que, en virtud del poder detentado por el grupo social que se considera su depositario, la aristocracia, se presenta como ideología dominante en los tiempos de Homero y de Hesíodo. A su lado, además, existían sin duda alguna otras manifestaciones culturales e ideológicas (máximas y proverbios populares) que, recogidas por Hesíodo en su obra, no estaban expresadas en los poemas épicos, porque contrastaban con los principios éticos y con las normas de conducta allí afirmados, y que no se presentaban integradas en un conjunto organizado y ampliamente comprehensivo.

La visión heroica del mundo tenía una tradición muy antigua

[58] Como escribió Schachermeyr, *apud* F. R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, p. 40.

y estaba sostenida por los grupos aristocráticos de la época de Hesíodo y difundidos a través del canto de los aedos y rapsodas quienes, en gran medida, dependían de los favores y del mecenazgo de los *gene* nobiliarios. Sus características más sobresalientes son, por un lado, la ausencia de cualquier idea de cambio, esto es, su atemporalidad y la fijación *ad aeternum* de los conceptos que la integran, y por otro lado, el hecho de tomar en cuenta, única y exclusivamente, a una parte de la sociedad humana para fijar sus principios normativos.

En ella, el mundo humano y el mundo divino están en íntima relación, y la naturaleza no juega, como en Hesíodo, el papel de intermediario indispensable entre los dos. Los hombres, entendiendo con ello una parte de la humanidad, son exaltados como reyes y héroes y los dioses fácilmente bajan hacia ellos; entre unos y otros existen a menudo vínculos de sangre y siempre lazos de simpatía o de odio personales.

Los dioses en la épica homérica presentan un doble carácter con respecto a la moral.[59] Algunas veces actúan como dioses individuales y poseen un código de valores idéntico al de los nobles; otras veces como comunidad divina y entonces "garantizan el orden decretado por el destino y castigan su transgresión".[60] Sin embargo, en este último caso, no se reconoce en ningún momento que los dioses hayan establecido ellos mismos aquel orden, como al contrario afirma expresamente Hesíodo. Su organización social refleja el orden político que priva en el mundo humano en el nivel de la nobleza (con un muy poderoso

[59] Para esto, véanse los artículos de J. S. Lasso de la Vega, "Religión homérica" y "Ética homérica", en *Introducción a Homero*, cit. (en particular, pp. 272-6 y 296-8).

[60] *Ibid.*, p. 275. Conviene señalar que esto ocurre casi exclusivamente en la *Odisea*.

primus inter pares, que es el padre Zeus) y nunca está considerada en su génesis, por lo cual el cuadro resultante aparece fijo e inconmovible.

La misma atemporal fijeza enmarca el mundo de los hombres, en el cual las distintas esferas de actividad y de competencia son rígidamente establecidas, así como los valores, que se presentan bien diferenciados y estables. La *areté* por ejemplo, que por su relativa indeterminación en el nivel más general podemos traducir por "excelencia", no se caracteriza siempre del mismo modo, independientemente del *status* social de los humanos: existe la *areté* del noble, la forma máxima de *areté* que nadie más que los nobles puede llegar a tener y que está magníficamente ilustrada y compendiada por Fénix en su discurso a Aquiles, [61] la cual consiste en la excelencia en la guerra y en los discursos; la *areté* del artesano, la de la mujer, la de los esclavos, que se manifiesta en la obediencia y la fidelidad a sus amos, etcétera.

Una forma común de excelencia, que valga para todos los hombres, no aparece nunca en esta visión heroica y aristocrática del mundo. Y lo mismo puede decirse con respecto a la fama, que es prerrogativa de los nobles y de los ricos (se nos perdone aquí la endíadis), y la *eris* que, en la moral agonal de los poemas homéricos, no se concibe nunca como estímulo para la acción de cualquier hombre, como en la obra de Hesíodo, sino únicamente como *eris* guerrera y, por tanto, reservada a quienes practican "profesionalmente" la guerra, es decir, a los nobles guerreros. También el éxito y la *timé* (honra) son privilegios de los príncipes y reyes. En pocas palabras, el poder y la fuerza se imponen y condicionan la escala de valores que se construye, precisamente, en base a su relación

[61] *Ilíada*, IX, 443.

con aquéllos. La legitimidad del poder y la fuerza no se discute, porque procede de la voluntad y del favor de los dioses, pero cuando esto sucede, en la increpación de Aquiles a Agamenón o de Penélope a Antínoo,[62] la objeción proviene de un miembro del mismo grupo social, de un noble *agathós*, y jamás de un subordinado.[63] En el mundo heroico, en suma, como escribe acertadamente Lasso de la Vega, "de romperse la cuerda que une el balbuciente ideal de justicia con el arcaico complejo *areté-agathós*, se romperá desde luego por el extremo más débil, que es aquel primero".[64]

En este mundo de nobles, en el cual los subordinados aparecen en el fondo como comparsas necesarias para la acción (pensamos en la bella figura del porquero Eumeo en la *Odisea*, y en los ejércitos de la *Ilíada*), el individuo es sumamente importante, pero lo es tanto como el grupo social nobiliario, que tiene conciencia de sí mismo y se presenta unido para defender los intereses comunes — una conciencia social, ésta, que nunca se asoma entre la gente del pueblo. Y la mujer también es valorada por sus cualidades femeninas siempre y cuando pertenezca a cierto nivel de la jerarquía social.[65]

En cuanto al trabajo manual, no encontramos jamás en Homero expresiones despectivas; antes bien, sabemos que Odiseo construyó, solo, su tálamo de olivo y que los mismos dioses, en ocasiones, trabajaron entre los hombres, como en el caso de Poseidón que edificó las murallas de Troya y de Apolo que

[62] Cf., respectivamente, *Ilíada*, I, 148-71 y *Odisea*, XVI, 418.

[63] El caso de Tersites, cuando grita a Agamenón: "No *está bien* que, siendo el jefe, lleves hacia los males a los hijos de los aqueos" (*Ilíada*, II, 233-4), no constituye una excepción, ya que sus argumentos están destinados de antemano a caer.

[64] J. S. Lasso de la Vega, "Ética homérica", *supra cit.*, p. 298.

[65] Acuérdese que la nodriza Euriclea, en la *Odisea*, era hija de nobles.

pastoreó los bueyes del rey Laomedonte.[66] Sin embargo, es oportuno señalar que en todos estos casos no se trata de un trabajo realizado para sobrevivir, que no se estima el trabajo por el beneficio que proporciona al agente, sino únicamente por la relación que guarda bien con valores estéticos (el fuerte tálamo, la magnífica copa, el carro hermosamente labrado, etcétera), bien con los miembros del grupo dominante (el trabajo de Eumeo, por ejemplo, que interesa en cuanto que es expresión de la fidelidad del esclavo a su dueño). Los héroes, que son indiscutiblemente los protagonistas de la visión aristocrática del mundo, no realizan otros trabajos manuales que los de la guerra y del pillaje; en la paz, su trabajo es gobernar con el favor de los dioses.

Hablábamos antes de manifestaciones ideológicas de carácter popular que, a través del tiempo, se habían plasmado en máximas y proverbios del tipo consignado en la obra de Hesíodo, y específicamente en los *Erga*; y decíamos también que estas expresiones, probablemente, no se habían integrado en un conjunto organizado con anterioridad a nuestro poeta. Pero con esto no queríamos sostener la inexistencia de una visión del mundo popular y campesina, sino solamente señalar su limitación a algunos aspectos de la vida humana y concretamente a la vida del trabajo. Para la integración de esta visión, que se nos presenta sobre todo a través del canto hesiódico,[67]

[66] *Ilíada,* VII, 452-4 y XXI, 441-57.

[67] Confesamos no haber extendido nuestra investigación sobre este tema a documentos y autores posteriores a Hesíodo —los Siete Sabios, por ejemplo—, en cuya obra son perceptibles huellas de esta cultura popular; sin embargo, creemos que con base en Hesíodo es posible adelantar algunas consideraciones, precisamente porque el poeta beocio, por sus vivencias, participó también de aquella cultura y de aquella visión del mundo.

es lícito pensar, como veremos, que se recurrió a elementos propios de la visión aristocrática.

La alegría, la seguridad y la complacencia ante la vida, consecuentes con el goce de las ventajas sociales inherentes a la condición nobiliaria, que caracterizaban la visión aristocrática y heroica del mundo, están ausentes en la visión popular.

La vida de los hombres es dura y cada quien debe cuidar de sí mismo, ya que el *genos* protector se ha ido debilitando; el hombre es un ser desgraciado y débil, que ha caído de su feliz condición originaria por culpa del que fue también bienhechor de la humanidad: Prometeo; y está ahora alejado de los dioses, cuando menos de aquellos dioses aristocráticos, olímpicos, que defienden el poder de los nobles a menudo ejercido con violencia. Los dioses en el fondo más queridos, con quienes aún es posible tener audiencia, son aquellos que más se interesan en la actividad de los pobres —Atenea Ergane, Zeus Ctonio, Dioniso multialegrante y Deméter—, los dioses de la naturaleza con quienes el campesino está diariamente en contacto, y las antiguas divinidades atávicas, como Hécate y tal vez Estigia. Al lado de estos dioses conviven, respetadas y temidas, un sinnúmero de potencias ocultas y peligrosas que, sin nombre, acechan a los pobres mortales.

El contacto íntimo y necesario con los elementos naturales: la tierra, el cielo, el sol, las lluvias y los vientos, los bosques y los animales, las estaciones, han dado origen a la creencia de que existen leyes constantes en el mundo natural, que a veces imprevisiblemente parecen ser perturbadas, pero que al hombre conviene conocer, para adecuar oportunamente a ellas su actividad. Esta actividad, que corresponde al duro trabajo manual, es un castigo de los dioses, pero es también el único recurso que garantiza la supervivencia, y es el destino del hom-

bre. Por ello, el trabajo como condición humana tiene un peso y un valor fundamentales en la visión del mundo popular y campesina, del mismo modo que lo tienen la vida pacífica y la propiedad de la tierra, que son bases indispensables para que aquel trabajo produzca sus frutos y gratifique el esfuerzo del hombre. La guerra, en efecto, implica la destrucción de las obras del trabajo, aleja a los hombres de su ambiente y de sus familias y los acerca peligrosamente a la muerte violenta y sin honra; la desposesión de la tierra les quita su libertad y la tranquilidad de una vida modesta, pero segura.

En la vida diaria, ganada día con día a las condiciones adversas, el hombre del pueblo y el campesino están forzados a precisar, circunscribiéndolos, o a rechazar algunos valores del código aristocrático que surgían de la tranquilidad económica y de la abundancia, como eran el sagrado deber de la hospitalidad y el principio de hacer regalos, ricos y preciosos. En las relaciones sociales del pueblo priva al contrario el principio de la medida, [68] que garantiza la conservación de los bienes. "Mide bien lo que tomas del vecino y devuélvele bien, en la misma medida" y "da a quien te dé, y a quien no te da, no le des" [69] son los refranes populares que regulan la conducta del hombre.

Por lo que respecta al problema del poder, en fin, el hombre común no tiene una respuesta propia; acepta con resignación el hecho que sus detentadores sean los nobles, los más fuertes,

[68] Un principio, éste de la medida, que probablemente es de origen popular y que fue recogido por la ética nobiliaria y generalizado, aplicándolo a esferas distintas de la de las relaciones sociales. Un principio que quedó inscrito en Delfos, sede oracular de manifiestas tendencias aristocráticas y asiento del aristocrático Apolo.

[69] *Erga*, 349-50 y 354.

convencido como está de su propia fundamental debilidad y de su alejamiento de aquellos dioses de los cuales la tradición ha hecho depender el poder terrenal, y confundido por la tradición cultural de cuño aristocrático y las "mentiras" de los poetas que aquella tradición difunden y que nunca dejan vislumbrar, porque no pueden, la posibilidad de un cambio, es decir, el carácter histórico de aquel poder. De este modo se soporta el poder, justa o injustamente ejercido por quienes son los más fuertes, y se acepta la realidad de una disyuntiva ante aquél: o bien se acata la enseñanza aristocrática de que es "insensato el que quiere oponerse a los más poderosos: de la victoria es privado y penas sufre a más de deshonras",[70] trasformándose en lobo para con los demás hombres y reforzando el principio de que la justicia reside en la fuerza,[71] o bien se levantan voces de protesta, apelando a un principio de justicia ecuánime y demostrando con ello una forma de solidaridad con el grupo social al que se pertenece, como hizo Hesíodo.

En medio de estas realidades ideológicas, condicionado e inspirado por ellas y por su personal experiencia de vida, Hesíodo concibió sus poemas y reflejó en ellos su propia visión del mundo, coherente y unitaria. En ella no están ausentes las contradicciones,[72] pero todas se integran dentro de una fun-

[70] *Erga,* 210-11.

[71] *Erga,* 192.

[72] Como ejemplos de contradicciones podemos citar: 1) la voluntad de una igualación general y la persistencia de desigualdades (desigual forma de realizar la justicia, mediante el trabajo o bien en los tribunales, y privilegio en el ejercicio del poder); 2) la elevación moral de lo divino y la gustosa representación de los seres divinos monstruosos; 3) la tendencia a conservar el *statu quo* tradicional por miedo de lo peor y el malestar ante el mal gobierno garantizado precisamente por aquella situación.

damental unidad, que es lo que nuestro poeta se esforzó por conseguir con un empeño consecuente con su voluntad de organización, sistematización y armonía.

Educado en la cultura tradicional, en la epopeya portadora de los valores aristocráticos; experimentado en la dura vida del trabajo para la supervivencia, que lo puso en contacto con las formas de pensar populares y le permitió comprender y estimar las verdades que contenían; y en fin, sensibilizado hacia los problemas de la justicia y del sufrimiento humano por haber sufrido en carne propia la injusticia imperante en el mundo, Hesíodo, el poeta campesino de Beocia, realiza una fusión de las visiones del mundo propias de grupos sociales en el fondo antagónicos, superando en gran parte sus limitaciones "clasistas" en virtud de la asunción de un principio superior: la justicia garantizada por los dioses.

De la concepción popular, a la cual se adhiere y que hace propia, Hesíodo recoge la instancia fundamental de que haya paz y orden en el mundo a fin de que la vida pueda desarrollarse sin excesivas dificultades y con una relativa tranquilidad, pero como no existían en sus tiempos proposiciones y perspectivas diferentes de las que ofrecía la aristocracia con respecto al modo de hacer posible el establecimiento y la conservación de aquella paz y de aquel orden, nuestro autor recurre al marco conceptual del orden fundado en los principios de autoridad y de fijación de las funciones de los distintos elementos de la realidad, que le proporcionaba la visión aristocrática del mundo y que él aplica por igual al mundo divino y al mundo humano. El poder y la fuerza no pueden pensarse sino en manos de los que ya los poseen —Zeus en el cielo y los nobles en la tierra—; asimismo, el trabajo es la tarea que corresponde a aquellos que de sus beneficios dependen, pero no a los nobles

para los cuales no es indispensable. De este modo, Hesíodo se constituye en defensor del *statu quo* a nivel político y económico (aun cuando reconoce que es necesaria la defensa del derecho a menudo pisoteado de los agricultores-propietarios, a conservar los bienes de la tierra), por miedo a la subversión del orden y de la paz comunes, por miedo a la disolución social.

El poeta es incapaz de entender que la crisis que se presenta a sus ojos, en realidad, es una crisis de desarrollo, que las relaciones sociales se están transformando y requieren de un equilibrio diverso del que había regido hasta entonces. Pero esto no es así únicamente por su culpa; en efecto, en la sociedad campesina de Beocia, ligada a la tierra y por tanto dispersa en los campos y sujeta al orden inconmovible y a la regularidad de los fenómenos naturales, no se concibe aún la importancia de crear, a través de la unión de los débiles, instituciones políticas de defensa y soluciones económicas alternativas a la agrícola, que era de naturaleza autárquica y de supervivencia, como el comercio.

El esfuerzo de Hesíodo, entonces, se concentra en hacer común todo aquello que es susceptible de serlo.

La *eris* es por él concebida como una emulación pacífica que es posesión de todos; la *areté*, y la fama que se origina de aquélla, están igualmente al alcance de todos; el *aidós* y la *némesis* a todos conciernen y a todos deben preocupar; el ocio es un delito social; la justicia, en fin, debe ser igual para todos, porque se sitúa, en su última instancia, por encima de todos, de los reyes y de quienes de ellos dependen como miembros de la comunidad que gobiernan. La justicia está en manos de Zeus que, lejano en el cielo pero siempre vigilando (omnisciente y omnividente), ya no es el aristocrático dios ligado a los nobles, sino la divinidad que, al dar nacimiento a Justicia, a Paz y a

Buen Gobierno, se presenta como el garante, exaltado en el proemio de los *Erga*, de los derechos de todos los hombres: del fuerte y del débil, del claro y del oscuro, y del torcido.

La ley de la justicia, que emanó de Zeus cuando asumió el mando en el mundo divino y que es la única garantía contra el desorden, es válida indistintamente para toda la humanidad, y sobre la base de la observancia o de la transgresión que los hombres, nobles y trabajadores, hacen respecto de ella, Zeus envía la sanción correspondiente.

De este modo, las leyes que Zeus establece como sumo ordenador del mundo divino, natural y humano, y que se fundan en el principio del orden ecuánime y de la justicia, vienen a ser el tan buscado elemento que, al fundar el principio de la igualdad de todos los hombres [73] frente a los dioses, garantiza la coherencia de la visión hesiódica del mundo y permite la coexistencia de elementos propios de las visiones del mundo aristocrática y popular.

Sobre esta base unitaria proporcionada por la idea de la justicia común, que corresponde a la ley básica de la vida humana, es posible entonces, para nuestro autor, efectuar una corrección de aquellos conceptos unívocos y limitados a una parte de la humanidad, pero actuantes en la sociedad de los hombres, contenidos con abundancia en la ética de la nobleza.

La *eris* guerrera, que favorece a unos perjudicando a otros y que por ende fomenta el desorden —como entre las fieras—, convive en Hesíodo con la *eris* pacífica que es justa porque quien la practica no atenta contra los bienes ajenos sino que cui-

[73] Es menester señalar que de la comunidad humana el poeta excluye naturalmente a los esclavos, como es lógico esperar de un hombre que vive en una sociedad esclavista.

da mejor de los suyos. La fama no se obtiene únicamente en las empresas de guerra o por la riqueza y el poder, independientemente de cómo se hayan conseguido, sino básicamente por un comportamiento justo en las relaciones sociales y en el trabajo, que proporciona el bienestar y la riqueza estimados por todos. El trabajo, entendiendo con ello cualquier trabajo, se ennoblece porque es una forma de practicar la justicia, aunque Hesíodo lo recomienda expresamente porque, siendo grato a los dioses, encamina al trabajador hacia el éxito. Los dioses son venerados y respetados porque son justos y se someten a un régimen de justicia, además de ser poderosos; y lo mismo puede decirse de aquellos reyes que respetan y hacen respetar en la tierra la justicia divina. La valentía y el honor, que eran el atributo fundamental de los héroes y su fundamental objetivo, respectivamente, son sustituidos en Hesíodo por la calidad de justo y respetuoso de la ley divina, y por la buena fama o éxito que todos pueden conseguir, siendo justos. El héroe es ahora, en Hesíodo, el πανάριστος, o sea, el hombre que sabe por sí mismo lo que, como humano, debe hacer por imperativo divino, es decir, seguir la justicia; y ἐσθλός ya no es el noble, sino el que obedece a quien le señala el recto camino del hombre.[74] En fin, los excesos dejan lugar en la obra hesiódica a la medida, que equivale a justicia.

Hesíodo, que se yergue como un Tersites homérico ya no feo ni ridículo sino πανάριστος, señala que en la base de la vida moral está una ley común para todos, que no es dictada por los reyes terrenales, sino por el rey de los dioses, por Zeus, que manda por su fuerza, inteligencia y justicia. Con las vestimentas antropomórficas y las limitaciones conceptuales propias

[74] *Erga*, 295.

del tiempo,[75] el Zeus hesiódico corresponde, en el fondo, al *logos* heracliteo que gobierna el mundo y que se manifiesta por medio de la ley, o al concepto mismo de ley, cuyo respeto se impone como principio rector de la vida democrática de la *polis* en la Grecia clásica.

[75] Nos referimos aquí al hecho de que la creación hesiódica se da en un nivel de pensamiento mítico-religioso y no racional. Sobre pensamiento mítico y pensamiento racional, cf. recientemente J. P. Vernant, "Du mythe à la raison", en *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, cit., pp. 95-124.

LA TEOGONÍA

INTRODUCCIÓN

Anteriormente los Pelasgos hacían todos los sacrificios suplicando a "los dioses", como yo sé por haberlo oído en Dodona, y no creaban epíteto ni nombre para alguno de ellos; pues no los habían aún oído. Los denominaron "dioses" por esto: porque habían puesto en orden cada cosa y tenían también todas las reparticiones [...] Pero de dónde había nacido cada uno de los dioses, y si todos habían existido desde siempre, y cuáles eran en el semblante, no se conocía, por decirlo así, hasta ayer. En efecto, creo que Hesíodo y Homero fueron cuatrocientos años más viejos que yo, y no más. Éstos son los que crearon una teogonía para los griegos y dieron a los dioses sus epítetos y dividieron tanto los honores como las funciones e indicaron sus semblantes.

HERÓDOTO, II, 52-3

Las cosas que tú dices no encierran en sí el tedio de lo que acontece todos los días. Tú das a las cosas nombres que las hacen diferentes, inauditas, y con todo, queridas y familiares como la voz que hace tiempo callaba. O como el vernos de improviso en un espejo de agua, que nos hace decir: ¿Quién es ese hombre?

C. PAVESE, *Dialoghi con Leucò*

PROLEGÓMENA

El título de *Teogonía* no fue dado a este poema por su autor, sino probablemente por los filólogos alejandrinos; en efecto, aparece por primera vez solamente en el siglo III a. de C. en un escrito del estoico Crisipo.

El poema, tal como nos ha llegado, consta de 1 022 versos, pero los dos últimos constituyen en realidad el inicio del *Catálogo de las mujeres* que los antiguos atribuían también a Hesíodo. [1] Es lícito pensar, por tanto, que los alejandrinos se encontraron con un texto que pasaba, sin solución de continuidad, de las genealogías divinas a las genealogías heroicas y que, al terminar la *Teogonía* con el verso 1 022, quisieron dejar constancia de aquella primitiva asociación. [2]

Con todo, el final de la *Teogonía* presenta serios problemas: todos los editores están de acuerdo en considerarlo espurio, pero discrepan acerca de la cantidad de versos que deben reconocerse como no auténticos. [3]

[1] Cf. *supra*, pp. LIX-LXI.

[2] Para explicar el motivo de la conclusión de la *Teogonía* en el v. 1022 se ha recurrido también a otra hipótesis: que los gramáticos alejandrinos hubieran querido terminar el poema con el nombre de las Musas, de acuerdo con lo que Hesíodo dice en el v. 34: "a ellas [las Musas] cantarlas siempre, primero y *al último*". A esta hipótesis, sin embargo, se opone el hecho de que, en los dos últimos versos de la *Teogonía*, el nombre de las Musas aparece para iniciar un nuevo canto, con un nuevo argumento, y no para sellar el canto teogónico.

[3] F. Jacoby (edición de 1930) y F. Schwenn (*Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg, 1934) hacen terminar la *Teogonía* hesiódica con el v. 929; Wilamowitz, aparentemente, con el v. 939; J. Schwartz (*Pseudo-Hesiodea*, Leiden, 1960) y P. Mazon (edición de 1928), respectiva-

A partir sobre todo del verso 930, el poema presenta un desarrollo bastante caótico y versos que nos parecen indudablemente hesiódicos se alternan con otros que, por el contenido y por el estilo, no parecen tales. Por consiguiente, la posición más prudente que podemos adoptar al respecto es la de considerar que los últimos cien versos del poema han sido profusamente interpolados; que los versos originariamente hesiódicos, entre ellos, no se encuentran en la posición originaria y, en fin, que el poema de la *Teogonía* podía concluirse con la serie de matrimonios de Zeus y con la presentación de sus vástagos olímpicos.[4]

De primera intención, podemos distinguir en el poema, tal como nos ha llegado, cinco partes que son diversas entre sí tanto por su contenido como por su extensión.

La primera (*Proemio*) constituye una introducción al argumento del poema, que es de tipo tradicional pero mucho más amplia que de costumbre (vv. 1-115); la segunda (*Cosmogonía*) describe la formación del universo (vv. 116-132); la tercera (*Teogonía*) presenta una larga sucesión de genealogías divinas, no exenta de pasajes digresivos, y constituye el cuerpo fundamental del poema (vv. 132-964); la cuarta (*Heroogonía*) comprende un breve catálogo de semidioses nacidos de la unión

mente, con los vv. 962 y 964. Por último, M. L. West (edición de 1966) fija este término en el v. 900.

[4] Con respecto a los otros pasajes del poema que han sido considerados espurios y apócrifos por diferentes estudiosos, como por ejemplo la descripción del Tártaro (vv. 736-819) y el episodio de Tifeo (vv. 820-880), nuestra posición es decididamente conservadora. Consideramos, en efecto, que fueron interpolados aquí y allá uno o dos versos, al máximo, pero que los episodios en cuanto tales son originalmente de Hesíodo, aunque pueden pertenecer a una segunda redacción o a una revisión del poema efectuadas por el propio autor.

de diosas con hombres mortales (vv. 965-1020); la quinta y última, formada únicamente por dos versos (1021-2), debía introducir un catálogo de mujeres amadas por los dioses y corresponde a una invocación parcial del poeta a las Musas.

Ahora bien, para permitir una mejor comprensión del tema de la *Teogonía* y de su desarrollo y para facilitar, luego, una lectura crítica de nuestras observaciones sobre la estructuración del poema, ofrecemos en seguida una exposición del argumento, dividiendo este último en secciones ordenadas, es decir, agrupando el material de acuerdo con las familias y las genealogías divinas y con base en la homogeneidad temática —cosa que no hemos podido hacer en la traducción del texto so pena de romper su continuidad—, y levantando, cuando era oportuno o necesario, el velo de la metáfora poética, por ejemplo, por lo que se refiere a los nombres de las divinidades.

PARÁFRASIS DEL ARGUMENTO

PROEMIO (vv. 1-115)

El himno a las Musas (vv. 1-103). Hesíodo empieza el poema describiendo a las Musas que bailan y cantan en el ambiente natural y encantador del monte Helicón de Beocia. Ellas, de noche, descienden por las laderas del monte, invisibles, celebrando con su canto a los dioses olímpicos encabezados por la divina pareja de Zeus y Hera y, luego, a las divinidades preolímpicas, entre quienes se encuentra Afrodita, y a las poderosas fuerzas de la naturaleza (1-21). El joven Hesíodo oye el canto de las Musas mientras pace sus corderos al pie del monte, y en seguida ellas le hablan manifestándole su poder de cantar la verdad de lo que existe en el mundo, además de poéticas

mentiras, y le entregan el bastón apolíneo del vate, promoviéndolo de pastor a poeta-profeta de verdades. Inspirado, él cantará el pasado y el futuro y, de ahora en adelante, su voz será la misma, verídica, de las Musas (22-34).

Pero no sólo en la tierra cantan las Musas, sino también en el Olimpo, donde Zeus se regocija de aquel canto de genealogías divinas y humanas (35-52).

Las diosas del canto nacieron de Zeus y de Mnemosine-Memoria, en Pieria, en donde tuvieron su corte entre bailes y cantos, y luego fueron hacia el padre suyo, al Olimpo, cantando su poder y su justicia distributiva entre los dioses (53-75).

A todas Hesíodo las nombra, y aquellos nombres evocan sus cualidades y sus bellas actividades (76-79). Calíope, que el poeta menciona por último, simboliza con su nombre —"Bella Voz", "Bella Palabra"— los dones que las Musas otorgan a los hombres, y sobre todo a los reyes-jueces y a los poetas, quienes adquieren respectivamente, por medio de la palabra, un gran poder para imponer la justicia entre los miembros de la comunidad y para aliviar de sus angustias a quienes viven afligidos (81-104).

Invocación a las Musas (vv. 104-115). El poeta invoca ahora, a las Musas, para que digan, por boca suya, cuál fue el orden del universo desde el principio, cuál la sucesión de los dioses con sus descendencias y cómo está organizado el mundo divino que administra las suertes humanas.

LA COSMOGONÍA (vv. 116-132)

En un principio había un Abismo oscuro que, luego, fue en parte ocupado por Gea-Tierra, por el Tártaro subterráneo y por Eros-Amor, la fuerza que atrae a los seres y principio

universal de vida. De la oscuridad de Abismo generóse una pareja de tenebrosos hermanos: el Aire oscuro (Érebo) y la Noche, de cuya unión nacieron los elementos luminosos: el Éter brillante y el Día (Hemera).[5]

Gea-Tierra, a su vez, procreó de sí misma a Urano, el Cielo que toda la cubre, y a las Montañas y al Mar (Ponto), que surgen de ella y ocupan tanta parte de su superficie. Sus hijos son, por tanto, las primeras esencias naturales, comprensivas de fenómenos ya más particulares, que el hombre descubre a su alrededor.

LA TEOGONÍA (vv. 132-964)

La descendencia de Gea y Urano: los hijos (vv. 132-210)

De la unión de Gea-Tierra y de Urano-Cielo, luego, nacieron doce hijos: seis mujeres y seis varones, el más joven de los cuales fue Cronos (Tiempo) (132-138). Pero Tierra procreó también a los Cíclopes vigorosos: Brontes (Trueno), Estéropes (Rayo) y Arges (Centella), que tienen un ojo solo en medio de la frente (139-146); y a los Centímanos terribles, con cincuenta cabezas y cien brazos (147-153). Mas a ninguno de los hijos primeros el padre Urano permitía que viera la luz y los volvía a echar en el vientre de Gea-Tierra que gemía, sintiéndose llena; ésta fue meditando una estratagema para liberarse a sí misma y a sus hijos y castigar al padre que deseaba el poder para sí solo. Construyó, por tanto, una hoz enorme y pidió ayuda a sus hijos. Se atemorizaron todos ellos,

[5] Sobre la presencia del Tártaro entre los elementos cosmogónicos primordiales, véase la nota al texto español del v. 119.

menos Cronos, el más joven, que aceptó realizar la venganza y se puso en acecho. Cuando Urano llegó para unirse amorosamente a Gea y se extendió, poseído por el deseo, sobre ella, Cronos lo agarró fuerte y lo emasculó con la hoz afilada (154-181). De las gotas de sangre que cayeron sobre Gea-Tierra nacieron luego las Erinias, vengadoras de los delitos familiares de sangre; los Gigantes armados, que la tradición, como el nombre mismo lo indica,[6] hacía nacer de la tierra, y las Ninfas Melias, de quienes una tradición muy antigua hacía proceder los hombres (182-187); y de los genitales que cayeron al mar nació, criándose en la espuma que de ellos manaba, Afrodita, que fue a las islas divinas de Citera y de Chipre en donde es sumamente honrada y de las cuales, también, recibe el apodo. Reunióse luego la bella diosa con los demás inmortales, en el Olimpo, acompañada por Eros e Hímero (Deseo), y desde entonces preside los actos y los sentimientos de amor entre los hombres y entre los dioses (188-206).

En cuanto a sus primeros doce hijos, el padre Urano los maldijo y les dio el apodo de Titanes —¿los que tienden [las manos para evirar]?— para testimoniar su participación en el delito y el castigo que habrían de sufrir: no gozar por mucho tiempo más del poder conquistado y ser relegados perpetuamente bajo la tierra (207-210).

La descendencia de Noche (vv. 211-232)

La Noche, hija de Abismo, parió de sí misma los elementos oscuros y nocturnos que pueblan la vida de los hombres mortales (221-225); y de su última hija, Eris, la Lucha odiosa,

[6] El nombre Gigante significa etimológicamente "nacido de Gea", es decir, de la tierra.

nacieron muchos de los males que afligen a los hombres y habitan la naturaleza (226-232).

La descendencia de Gea y Ponto (vv. 233-336)

Los hijos (vv. 233-9)

Éstos personifican los más importantes aspectos del mar: Nereo, la superficie serena y tranquila; Taumante, los prodigios y los fenómenos marinos que sorprenden a los hombres; Forcis, el mar espumoso que, en las tempestades, atemoriza a los navegantes; Ceto, el mar generador de monstruos, y Euribía, la inmensa fuerza marina.

Los nietos y demás descendientes (vv. 240-336)

Las hijas de Nereo (*Nereidas*) (240-264). De Nereo, el viejo del mar benigno, y de una hija de Océano, nacieron cincuenta hijas amables y benévolas a los hombres, que simbolizan los multiformes aspectos agradables del mar. A todas las nombra Hesíodo, y sus nombres resuenan, uno tras otro, como notas ligeras de un bello canto.

Los hijos de Taumante (vv. 265-269). De Taumante y Electra, hija de Océano, nacieron Iris, mensajera de los dioses, y las dos Harpías, aves monstruosas con rostro de vírgenes.

Los hijos de Forcis y Ceto (Monstruo) (vv. 270-279; 295-305 y 333-336). Éstos fueron todos seres monstruosos: las dos Greas (Ancianas) (270-273); las Gorgonas, todas inmortales menos Medusa que, tras unirse a Poseidón de azul cabellera, murió decapitada por Perseo (274-279); Equidna, monstruo

biforme en parte igual a una hermosa mujer y en parte semejante a una enorme serpiente jaspeada, que vive, lejos de los hombres y de los dioses, en una cueva subterránea (295-305), y el Dragón que, en los confines de la tierra, bajo el suelo, custodia un áureo tesoro (333-336).

Los nietos y bisnietos de Forcis y Ceto (vv. 280-294 y 306-332). Medusa, al morir, parió al caballo alado Pegaso, servidor de Zeus en el Olimpo, y a Crisaor (el de áurea espada). Este último, luego, engendró a Gerión tricípite, que fue matado por el fuerte Heracles a fin de apoderarse de los hermosos bueyes que aquél poseía (280-294).

Equidna a su vez, uniéndose a Tifón, parió al perro Orto y a Cerbero infernal, a la Hidra de Lerna que, criada por Hera a fin de oponerla a Heracles, fue aniquilada por éste y Yolao; y a la Quimera, con cabezas de león, de cabra y de serpiente, a quien mató el valiente Belerofonte montado en el caballo Pegaso (306-325). Luego, tras unirse a Orto, Equidna engendró todavía a la Esfinge tebana y al León de Nemea que, funesta presencia propiciada por Hera en argólica tierra, fue vencido por Heracles en su primer trabajo (326-332).

La descendencia de los Titanes, hijos de Gea y de Urano (vv. 337-534)

Los hijos de Tetis y Océano (vv. 337-370). De estos Titanes nacieron tres mil ríos y tres mil Oceánidas, a quienes Zeus encargó proteger el desarrollo de los jóvenes en su adolescencia. El poeta, como hombre mortal, no puede nombrarlos a todos, y se limita a citar a algunos de ellos que, por cierto, aparecían ya en las sagas antiguas.

Los hijos de Tea e Hiperión (vv. 371-374). De estos Titanes luminosos nacieron Helios (Sol), Selene (Luna) y Aurora, que alumbran a todo mortal.

La estirpe de Crío y Euribía (vv. 375-403). Crío y Euribía engendraron a tres hijos: Astreo, Palante y Perses. Del primero, y de Aurora, nacieron aquellos vientos que favorecen a los hombres (378-382); del segundo, que se unió con la Oceánida Estigia, proceden cuatro hijos que siempre acompañan al sumo Zeus en el ejercicio de su poder: ellos son Celo (Zelos), Victoria (Nike), Poder (Kratos) y Fuerza (Bie). Este honor para los hijos de Estigia, fue parte de la recompensa que Zeus le otorgó por haber sido la primera en contestar a su llamado y en ofrecerle el apoyo contra los Titanes, que intentaban destronar al dios excelso; otra parte de la compensación divina fue para la misma Estigia, sobre cuyas aguas infernales libando, los dioses pronuncian sus juramentos (383-403).

En cuanto a la descendencia de Perses, el último hijo de Crío y Euribía, el poeta espera, para tratarla, a presentar a su esposa, que pertenece a la estirpe de Febe y Ceo.

La estirpe de Febe y Ceo (vv. 404-452). Dos hijas tuvo Febe de Ceo: Leto, dulce y benigna a hombres y a dioses, y Asteria, de quien nació, cuando Perses la condujo a su morada, Hécate (404-411). Aquí el poeta interrumpe la lista de genealogías para levantar un himno a esa diosa omnipotente: a Hécate. Ella había recibido muchos honores bajo el reino de Cronos, todos los cuales le confirmó, aumentándolos, Zeus quien altamente la veneraba, por sí sola, puesto que, siendo hija unigénita, no tenía hermanos que defendieran sus derechos. La diosa ejerce su poder en tres niveles: en la tierra, en el mar y en el cielo estrellado. Cuando los hombres le ofrecen

sacrificios, invocándola, ella fácilmente les otorga la dicha, y socorre a quienes mira con benevolencia. Ella asiste a los reyes, durante las sesiones judiciales, y, en la asamblea, sobresale aquel a quien ella quiere; y asiste a los nobles caballeros, a los guerreros a quienes otorga la victoria, a los atletas que, venciendo en los juegos, honran a sus padres, y a los pescadores a quienes da o quita la presa marina, según le plazca. Ella acrecienta o disminuye también la variada población animal de los establos, y es nodriza, en fin, de todos los jóvenes que nacen. Estos honores y poderes tiene la diosa (412-452).

Los hijos de Rea y Cronos (vv. 453-506). Después de triunfar sobre el padre Urano, Cronos se unió con su hermana Rea y engendró a los seis primeros dioses olímpicos: a tres mujeres —Hestia, Deméter y Hera— y a tres varones —Hades, Poseidón y Zeus (453-458). Mas, temeroso de que un hijo le pudiera quitar el poder del mando, según le habían predicho sus padres, Cronos los fue engullendo apenas paridos, insensible al duelo de Rea. Sin embargo, ésta, cuando ya estaba por parir a su último hijo, a Zeus, recurrió a sus padres pidiéndoles ayuda y consejo a fin de castigar al genitor infame, que había sido también hijo desnaturalizado cuando emasculó a su padre Urano, para adueñarse del poder. Por eso, Rea fue a la isla de Creta, de noche, y en el monte Egeo, dentro de una gruta profunda, dio a luz y ocultó al pequeño vástago; y a su esposo Cronos dio, en vez del hijo, una gran piedra envuelta en pañales, para que la engullera (459-491). Así, Zeus sobrevivió (para derrotar al fin a su padre y devenir rey de los dioses) y, venciendo al padre con la astucia y la fuerza, lo obligó a vomitar los hijos engullidos y a devolverlos a la luz. En cuanto a la piedra, con la cual se le había sustituido ante la maldad y el miedo paterno, una vez devuelta por Cronos,

fue colocada por Zeus en la sagrada Delfos, para que todos pudieran admirarla y venerarla (492-500). Por último, Zeus libertó a los Cíclopes, hermanos del padre, que éste había encadenado por tenerle miedo a su fuerza; y ellos, en seña de agradecimiento, entregaron a Zeus los que serán símbolos de su poder sobre hombres y dioses: el trueno, el rayo y el relámpago, que antes la tierra tenía escondidos (501-506).

Los hijos de Japeto (vv. 507-534). Ahora el poeta presenta a los hijos del Titán Japeto y de una Oceánide: ellos son el insolente Menecio a quien Zeus precipitará en el reino abismal de los muertos; Atlante, que será condenado a sostener en sus hombros el peso del cielo; Epimeteo, quien por su irreflexión será un gran daño para los hombres, al aceptar como esposa a Pandora; y Prometeo, el astuto, que será condenado por Zeus a quedar encadenado a una firme columna y a ofrecer, a diario, su hígado renaciente a un águila voraz, que será muerta, por fin, por el heroico hijo de Zeus, Heracles. De este modo, aquél recibió del padre la posibilidad de acrecer aún más su gloria en la tierra.

El mito de Prometeo (vv. 535-570). Hesíodo siente ahora la necesidad de explicar la razón de la punición divina de Prometeo, de quien había dicho tan sólo que era muy astuto, y de mostrar, desde ahora, el poder de la gran mente de Zeus. De paso, explica también el origen del tipo de sacrificios celebrados en Grecia, y la dura condición de los hombres, después que se hubieron aliado con Prometeo.

Cerca de Corinto, en Mecona, los dioses y los hombres reunidos iban llegando a un acuerdo acerca de la repartición de sus recíprocos derechos, y encargaron a Prometeo que partiera

un buey en dos partes para distribuirlas a unos y a otros. Esto hizo Prometeo, mas, con engaño, formó dos partes desiguales: por un lado puso la carne y las entrañas del buey envueltas en la piel, como si fuese el simple esqueleto del animal, y por otro cubrió los huesos con grasa abundante. Zeus entonces observó lo desigual de las partes, mas Prometeo lo invitó, sin embargo, a escoger libremente. Y Zeus, que había reconocido el engaño, pero que quería también denunciarlo en flagrante, eligió el montón de la grasa y, al descubrir los huesos bovinos, se irritó grandemente y castigó a los hombres, que resultaban favorecidos con la carne del animal, a comerla cruda como seres salvajes, pues les quitó el fuego.

Prometeo, entonces, ideó un nuevo engaño y robó el fuego divino, escondiéndolo en una caña y entregándolo a los hombres. Por eso, Zeus lo condenó a cadenas perpetuas, mas castigó también a los hombres, que habían vuelto a beneficiarse del fuego, con un mal novedoso: la mujer.

El mito de la primera mujer (vv. 571-616). Por orden de Zeus, Hefesto, el dios artesano, plasmó con la tierra una figura de virgen a quien Atenea adornó con velo plateado y una corona de oro espléndidamente labrada. Cuando la obra se terminó fue presentada a los hombres y dioses reunidos quienes, en ella, reconocieron el engaño de Zeus que no tenía ya remedio. En efecto, de aquella virgen se originó el género de las mujeres que, insaciables de bienes, oprimen a los hombres. Del mismo modo que los zánganos ociosos viven a expensas de la dura fatiga de las abejas, las mujeres viven como inútil carga para los hombres. Éste fue el mal que Zeus ideó y llevó a los mortales: los que rehúsan casarse, mueren solos y sin hijos a quienes dejar sus bienes; los que se casan, si encuentran una buena

mujer, tendrán de por vida bienes mezclados con males; mas los que se encuentren con una mujer mala, tendrán aflicciones perpetuas (571-612). No es posible, por tanto, ni siquiera para un dios que sea muy astuto como Prometeo, engañar al gran Zeus (613-616).

La Titanomaquia (vv. 617-725). Vuelve el poeta al punto en que había dejado la presentación de los hijos de Cronos y la asunción del poder divino por parte de Zeus. Ésta, en efecto, no se dio sin lucha, pues los Titanes atentaron contra el joven, futuro rey de los dioses, y contra sus aliados hermanos, para disputarle el poder y ejercerlo ellos mismos.

Preliminares y desenvolvimiento de la lucha (vv. 617-686). Hacía diez años que duraba la lucha tremenda entre los Titanes, hijos de Urano, y Zeus olímpico con sus hermanos, sin que hubiese habido vencidos ni vencedores. Por ello, siguiendo el consejo de Gea que había vaticinado la victoria para quienes tenían, de su lado, a los poderosos Centímanos, Zeus con sus aliados los libertaron, pues Urano los había encadenado debajo de la tierra, y a cambio les pidieron su ayuda, que les fue concedida. Después que los dioses aliados de Zeus se reforzaron con oportuno alimento (néctar y ambrosía divinos), la lucha se volvió más terrible. Toda la naturaleza resultó sacudida: el cielo espacioso, la tierra, el mar infinito y el Tártaro infernal, subterráneo. El estruendo de los golpes llagaba hasta el cielo.

La "aristeia" de Zeus y los Centímanos (vv. 687-725). Entonces, en cierto momento, Zeus se llenó de furor poderoso y de fuerza e, incesante, arrojó sus armas terribles: el rayo, el relámpago y el trueno. Todo se llenó de ardor prodigioso: la

tierra en llamas, el mar y el océano hirvientes, los vientos furentes; y las llamas cegaban los ojos de los Titanes y llegaban al cielo. El fragor tremendo de aquella pugna divina parecía simular una espantosa colisión de la tierra y del cielo. Mas el combate, en fin, declinó, después de diez años. Y los Centímanos, arrojando cada uno cien rocas, lograron rechazar a los Titanes y los sepultaron en el Tártaro subterráneo, cubriéndolos de cadenas. Aquéllos quedaron allí, tan lejos de la tierra, como ésta lo está del cielo. La maldición de Urano se había, por fin, cumplido.

El Tártaro infernal y sus habitantes (vv. 726-819). En las profundidades de la tierra, debajo de las raíces de ésta y del mar, se encuentra el Tártaro, ceñido por una valla de bronce y por densas tinieblas. Allí están los Titanes sin poder salir, custodiados por los fieles Centímanos, aliados de Zeus en la lucha recién librada (726-735). Siguen ahora las características del mundo abismal. Aquí, dice el poeta, se encuentran los puntos de origen y los límites extremos de todo el mundo: de la tierra, del cielo, del mar y del Tártaro. Es éste un abismo enorme, aborrecido por los dioses, agitado por vientos impetuosos y, prácticamente, infinito (736-743).

Atlante (746-748). Delante de las puertas del abismo está Atlante que, erguido, soporta con su cabeza y sus brazos el cielo espacioso.

Día y Noche (748-757). Allí donde Atlante, el Día (Hemera) y la Noche tienen su casa que nunca los hospeda juntos, pues, cuando uno sale alumbrando la tierra, la otra se queda en su casa; y al contrario sucede cuando Noche, llevando a Hipnos (Sueño) en sus brazos, llena de sombra y tinieblas el mundo terrestre.

Sueño y Muerte (758-766). Allí viven también los hermanos hijos de Noche: Hipnos (Sueño) y Tánatos (Muerte), que nunca con el sol conviven. Dulce es el primero para los hombres, tanto como es duro y cruel el segundo que, una vez que los coja, ya no vuelve a dejarlos.

Cerbero y la morada de Hades (767-773). Allí está, además, la morada de Hades y Perséfone, cuya entrada vigila el terrible perro Cerbero. Él recibe a quien entra, mas no deja salir a nadie, y devora a quien lo intenta.

Estigia y el juramento de los dioses (775-806). Allí, la hija mayor de Océano, Estigia —diosa por los demás dioses temida y venerada por Zeus—, tiene sus moradas ciclópicas con altas columnas de plata. Ella posee, del padre Océano que por nueve veces, con sus aguas fluviales, circunda la tierra y la superficie del mar, una décima parte de aguas que, puras, destilan de una altísima roca subterránea. Sobre estas aguas juran los dioses. Cuando entre ellos surgen disputas, o bien cuando uno miente, Iris, mensajera divina, baja a los infiernos y, en un vaso de oro, recoge aquella agua, para llevársela. Si, libando con ella, un dios perjura, por un año se queda exánime, sin aliento, tendido en su lecho, y, luego, por nueve años vive apartado de los demás dioses, de sus asambleas y banquetes, hasta que, en el décimo, vuelve a reunirse con ellos. ¡Tan grande es el valor del juramento hecho con las aguas de Estigia!

La morada de los Titanes y los Centímanos (807-819). Hesíodo vuelve a repetir, encerrando en una composición anular su descripción del Tártaro, las características de este último: su limen broncíneo, que ninguna fuerza humana o divina ha trabajado, y sus puertas resplandecientes. Allí, enfrente de ellas, están los Titanes, más allá del abismo; y en éste, que aloja las raíces de Océano así como de todo el mundo, moran los

Centimanos, de quienes uno llegó a ser, por su valentía, yerno de Poseidón.

La Tifeomaquia (vv. 820-868). Cuando Zeus logró expulsar a los Titanes del cielo, quedando como rey absoluto entre los dioses, Gea (Tierra) parió, habiéndose unido con Tártaro, a su último hijo, a Tifeo. Era éste un monstruo temible, con una fuerza muy grande y cien cabezas de serpiente con ojos de fuego. De sus bocas salían sorprendentes sonidos y voz de animales —de toro y león, de serpiente y cachorros—, que los montes terrestres hacían resonar. Aquel monstruo habría logrado destronar a Zeus y reinar en su puesto sobre hombres y dioses, si el hijo de Cronos no se le hubiese prontamente opuesto: tronó fuerte, y resonaron la tierra y el cielo y el mar con Océano y los infernales abismos. Luego, cuando Zeus se levantó para dar la batalla, tembló el monte Olimpo y gimió, présaga, la tierra. La pugna empezó y todos los elementos de la naturaleza se llenaron de grande calor, embestidos por las armas de Zeus —el trueno, el relámpago y el rayo flameante— y por el fuego que el gran monstruo emitía. Todo temblaba y, en el mar, las olas enormes flagelaban las playas; y en el Tártaro, Hades, señor de los muertos, y los Titanes con Cronos sentían un terror espantoso. Al fin, Zeus reunió sus fuerzas y, desde el Olimpo, hirió al monstruo, quemando sus portentosas cabezas, y lo azotó.

Ya Tifeo estaba vencido y se derrumbó, mutilado; mientras que Gea, su madre, gemía de dolor. Al caer el monstruo en los hocinos montañosos, los incendió y la tierra empezó a arder, fundiéndose como estaño trabajado por los hombres, o como el hierro ablandado, bajo tierra, por Hefesto divino.

La descendencia de Tifeo (vv. 869-880). De este monstruo nacieron todos los vientos funestos para los hombres: aquellos que furiosos soplan sobre el mar y hacen naufragar a los navegantes, y aquellos que se abaten sobre la tierra trabajada, haciendo que se pierdan los frutos.

El establecimiento definitivo de Zeus como dios supremo (vv. 881-885). La victoria de Zeus y de sus aliados sobre los Titanes instó a los demás dioses, aconsejados por Gea, a pedir al hijo de Cronos que reinara sobre ellos. Desde entonces, Zeus fue rey de todos los dioses y repartió bien los honores entre ellos.

Los dioses olímpicos y su descendencia (vv. 886-955)

Las esposas divinas y los hijos de Zeus (vv. 886-929)

Metis (886-900). Metis (Prudencia) fue la primera esposa de Zeus. Mas, cuando ella ya estaba por parir a sus hijos, Zeus se la incorporó, engulléndola, para evitar que los hijos pudieran un día quitarle el poder. Estaba decidido, en efecto, que ellos fuesen muy sabios: Atenea Tritogenia y un dios, a quien Hesíodo no nombra, de corazón muy soberbio. Pero además, engullendo a su esposa, Zeus logró para sí reinar con prudencia.

Temis (901-906). Luego, Zeus desposó a la titana Temis (Ley Justa), hija de Urano, quien le parió a Eunomía (Buen Gobierno), a Dike (Justicia) y a Eirene (Paz), que a los hombres asisten, y a las tres Moiras que tienen la rueca, hilan y cortan el estambre de la vida humana, mixto de bienes y males.

Eurinome fue la tercera esposa de Zeus, de quien parió las tres Gracias (901-911).

Deméter, luego, engendró de Zeus a Perséfone, esposa de Hades (912-914); y

Mnemosine, titana, engendró a las nueve Musas (915-917).

Leto, preñada por Zeus, parió a Apolo y Artemisa, bellos entre los dioses (918-920).

Hera, en fin, hermana de Zeus y su última esposa, le parió a Hebe (Juventud), al belicoso Ares y a Eilitía, que protege los partos (921-923).

Atenea y Hefesto (924-929). De la cabeza de Zeus nació la terrible Atenea belicosa; y de Hera nació, sin padre, el industrioso Hefesto quien, en las artes, supera a todos los dioses.

El hijo de Poseidón y Anfitrite (vv. 930-933). De estas divinidades marinas nació el fuerte Tritón que, con sus padres, habita el fondo del mar.

Los hijos de Ares y Afrodita (vv. 933-937). Del dios de la guerra, la amorosa Afrodita parió a Miedo y Terror, que siembran el desorden en los ejércitos, y a Armonía, quien luego se casó con Cadmo tebano.

Las esposas mortales y los hijos ulteriores de Zeus (vv. 938-944). Después del paréntesis en que se ilustraron el hijo de Poseidón y los de Afrodita, el poeta vuelve ahora a la descendencia de Zeus, que se unió también con mujeres mortales.

De *Maya,* hija de Atlante, y de Zeus nació Hermes, heraldo divino (938-939); y de *Semele* mortal, hija de Cadmo, el inmortal Dioniso que dona alegría. Por él, también la madre devino una diosa (940-942). En fin, Zeus engendró todavía en la mortal *Alcmena* a Heracles fuerte (943-944).

Otros matrimonios olímpicos (vv. 945-955)

Hefesto se unió con Aglaya, la más joven de las Gracias; *Dioniso* con Ariadna, a quien Zeus hizo inmortal; y en cuanto

a *Heracles*, éste, al terminar sus penosos trabajos, se casó con Hebe-Juventud y entró en la familia de los inmortales.

La estirpe de Helios y Perseis (vv. 956-962). De ellos nacieron Circe y el rey Eetes y, luego, de éste y de la Oceánide Idía, nació, por voluntad de los dioses, Medea.

Conclusión de la cosmogonía y de la teogonía (vv. 963-964). El poeta concluye aquí su relato saludando a los dioses que habitan el Olimpo y a las entidades que constituyen el mundo visible en la superficie de la tierra: las islas, los continentes y el mar que está encerrado por éstos.

HEROOGONÍA (vv. 965-1020)

Nuevo proemio (vv. 965-968). El poeta invoca a las Musas para que canten, a través de él, a las diosas que, uniéndose a hombres mortales, procrearon hijos héroes semejantes a dioses.

Deméter se unió con Jasío, en Creta, y procreó a Pluto que, vagando por mar y tierra, a quien encuentre hace próspero y rico (969-974).

Armonía, hija de Afrodita, se unió con Cadmo de Tebas y procreó a distintas figuras de la saga tebana, infelices, y entre ellas, dio vida también a Semele, amada por Zeus y madre de Dioniso (975-978).

Caliroe (979-983). Sigue en el orden la descendencia de Caliroe que había sido ya presentada en la propia *teogonía* (cf. vv. 287-294).

Aurora (984-991). De Titón, tuvo Aurora dos hijos y, de Céfalo, al joven Fetonte a quien Afrodita raptó, para hacerlo guardián de sus templos.

Medea (992-1002). Jasón se llevó a Medea, alejándola del padre, a Yolcos, su patria, después de terminar en la Cólquide

los trabajos impuestos por el insolente rey Pelias. De él, Medea procreó el pequeño Medeo que fue criado por el centauro Quirón, en los montes.

Psamate y Tetis (1003-1007). Psamate procreó a Foco, héroe epónimo de la Fócide griega, mientras que Tetis engendró a Aquiles, valiente como un león.

Afrodita Citerea (1008-1010). De Anquises, habiéndose unido con él en el monte Ida, procreó la diosa a Eneas.

Circe (1011-1016). La hija de Helios, uniéndose a Odiseo, parió unos hijos que fueron reyes de los tirrenos en las lejanas islas occidentales.

Calipso (1017-1018). También esta diosa se unió con Odiseo y parióle dos hijos, cuyos nombres demuestran una gran experiencia en las naves.

Conclusión de la heroogonía (vv. 1019-1020). Éstas, dice el poeta, son las diosas que parieron, de hombres-héroes, hijos semejantes a dioses. De este modo, se concluye en anillo la composición iniciada con el proemio (vv. 965-968).

INTRODUCCIÓN AL "CATÁLOGO DE LAS MUJERES" (vv. 1021-1022)

Nuevo proemio. El poeta invoca nuevamente a las Musas de voz suave, a fin de que canten la estirpe de las mujeres . . .

FUENTES Y ESTRUCTURACIÓN DEL POEMA

Al final del himno a las Musas, con el cual se inicia la *Teogonía,* encontramos una invocación del poeta a las diosas en la que el mismo Hesíodo se encarga de presentar, en forma muy concisa, el argumento del poema: celebrar la sagrada estirpe

de los dioses siempre existentes, ilustrar la historia del mundo, incluyendo las primitivas fuerzas naturales, y hacer manifiesto cómo se estableció, en el mundo conocido por los hombres, un orden definitivo en el cual las potencias divinas y olímpicas tienen, bien deferenciadas, sus propias esferas de influencia. [7]

El nombre de Zeus no aparece en este pasaje, pero su figura se presiente como la del instaurador del aquel orden natural y divino. [8]

Este programa, para el poema que empieza, no es de modo alguno exhaustivo, ni pretende ser un resumen del contenido de la *Teogonía*; es simplemente un programa poético en el cual se configuran, sin embargo, los elementos fundamentales de la obra. Si exigiéramos, por tanto, una mayor precisión de detalles y que todo el contenido del poema fuese enunciado en estas líneas, estaríamos cometiendo el grave error de imponer exigencias propias del ensayo científico a una obra de poesía.

La tarea que nuestro poeta se propone no es sencilla, ni del todo original, por lo que se refiere a la historia de los dioses y del mundo. En efecto, sería imposible para un hombre aislado crear de la nada un cuadro de relaciones tan complejas, que comprende un número casi inconmensurable de personajes, como el que se ilustra en la *Teogonía*. Es forzoso, por tanto, que haya jugado un papel muy importante, en este esfuerzo, una

[7] Cf. vv. 104-115.

[8] En efecto, ya antes las Musas habían cantado a su padre, mientras iban hacia el Olimpo, en estos términos:

el que reina en el cielo,
poseyendo él solo el trueno y el rayo encendido,
tras vencer por la fuerza al padre Cronos; y bien cada cosa
partió a los inmortales por igual, e indicó los honores.

(vv. 71-74)

rica tradición cultural que arranca sin duda de la época micénica y que comprende también, en sí, tradiciones aisladas de épocas anteriores, ya sea pertenecientes a la cultura minoica de Creta, ya sea a antiquísimas culturas de Oriente y de la Grecia continental habitada por poblaciones preindoeuropeas e indoeuropeas. El tema teogónico, pues, debía de tener una larga tradición oral en Grecia cuando llegó a manos de Hesíodo —como testimonia, entre otras cosas, el hecho de que los griegos atribuían a los míticos poetas Orfeo y Museo unas teogonías muy antiguas—, y es propiamente con estos elementos con los que cuenta el poeta beocio para la realización de su obra.

En primer lugar, cabe señalar que el mito de sucesión divina (Urano-Cronos-Zeus), que constituye, por así decirlo, la columna vertebral temática de la *Teogonía*, presenta paralelos extraordinarios con el abundante material teogónico de Oriente, que los recientes descubrimientos arqueológicos han enriquecido aún más. No nos proponemos aquí realizar un análisis detallado de los motivos temáticos que, presentes en los mitos de sucesión divina de los poemas cosmogónicos babilonios, hurrito-hititas y fenicios, hacen su aparición también en el poema de Hesíodo —pues para ello será suficiente remitir el lector a los interesantes estudios realizados hace poco por West y Walcot—, [9] sino que nos contentamos con presentar las conclusiones fundamentales a las que aquellos estudios llegan.

[9] Para M. L. West, véase, sobre todo, su edición comentada de la *Teogonía*, cit., pp. 18-31, con una bibliografía sobre las relaciones entre Hesíodo y Oriente en las pp. 106-7. Para P. Walcot, sobre todo su monografía *Hesiod and the Near East*, cit., y algunos artículos como: "The Text of Hesiod's *Theogony* and the Hittite *Epic of Kumarbi*", en *Classical Quarterly*, 50, 1956, pp. 198-206, y "Hesiod and the Didactic Literature of the Near East", en *Revue des Études Grecques*, 75, 1962, pp. 13-36.

La *Teogonía* de Hesíodo presenta estrechas semejanzas con el *Canto de Ullikummi,* descubierto en las tablillas del archivo real de Hatusas, antigua capital del imperio hitita, y de origen hurrita,[10] y varios elementos, también, del poema babilonio conocido como *Enûma Eliš,* que constituyó, en último análisis, una fuente común para los mitos cosmogónicos fenicios y hurritas.

Sin embargo, en el mito de sucesión ilustrado en el poema hesiódico, los personajes divinos poseen nombres griegos[11] y corresponden a divinidades tradicionales de la mitología griega, y todo elemento extranjero, oriental, de la narración ha sido absorbido en un contexto local, griego.[12] Por esta razón debemos pensar que aquellos mitos orientales fueron introducidos en Grecia mucho antes de Hesíodo, y tuvieron tiempo para ambientarse paulatinamente y adaptarse a la situación cultural del continente helénico, enriqueciéndola y, en cierto sentido, organizándola.

En segundo lugar, muchas divinidades y episodios míticos secundarios de la *Teogonía* pertenecen exclusivamente al acervo tradicional y local de la religión y mitología griegas, tanto en su manifestación aristocrática como en su manifestación popu-

[10] Cf. H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi,* New York, 1952.

[11] Por ejemplo Urano, Cronos y Zeus, que corresponden, respectivamente, a Anu, Kumarbi y Tešub (Dios del Tiempo) de los textos hititas; o Afrodita que corresponde a la poderosa diosa fenicia Astarte, etcétera.

[12] Como es posible apreciar, por ejemplo, en el caso del episodio hitita de Kumarbi que engulle a sus hijos y, probablemente, también una piedra, que corresponde, en la *Teogonía* de Hesíodo, al episodio de Cronos y Zeus, y a la piedra que este último asentó en la sagrada Delfos, la cual era objeto de veneración para todos los griegos ya en los tiempos de Hesíodo (cf. *Teogonía,* vv. 498-500).

lar. El pantheon olímpico, tal y como aparece en los poemas homéricos de tradición aristocrática, está presente en el poema hesiódico, del mismo modo como lo están, también, algunas divinidades que debían ser, sin duda, objeto de veneración local por parte de las capas bajas de la población, además de por los nobles.[13]

Pero la existencia de estas fuentes, orientales y locales, no quiere decir naturalmente que Hesíodo no tuviera, al componer su poema, una responsabilidad creadora. La tradición le ofrecía los materiales, a menudo contradictorios y no integrados, y él, como hizo también Homero con relación a los poemas épico-caballerescos tradicionales, los trató interpretándolos y trasformándolos, organizándolos y complementándolos para satisfacer finalidades específicas y absolutamente originales. En la obra de nuestro autor, en efecto, se presentan una serie de elementos —ya se refieran a personajes divinos o bien a sus recíprocas relaciones y a su inclusión en un determinado contexto genealógico, o en fin, a situaciones ideológicas— que no se pueden explicar a través de las fuentes indicadas y que proceden, más bien, de una fuente subjetiva; es decir, de la propia experiencia personal de Hesíodo, que siempre estuvo alimentada por una sensibilidad poco común para captar los aspectos de la realidad circundante y para especular sobre ellos. Sólo así, por ejemplo, podemos explicarnos la presencia en la *Teogonía* de la descendencia de Noche, de la larga lista de las Nereidas, o de la secuela de matrimonios de Zeus.

Tradición y originalidad se encuentran, por lo tanto, mezcladas en el poema, y éste resulta, además de una recolección de datos que habrían quedado de otra forma ignorados,

[13] Es el caso, por ejemplo, de Eros, las tres Gracias, Hécate, Mnemosine, las Montañas, etcétera.

una manifestación individual y social de la necesidad, indudablemente presente en la época de Hesíodo, de componer orgánicamente en un gran cuadro general la explicación del mundo, a fin de actuar en él en la forma más adecuada.

La estructura fundamental de la *Teogonía* es genealógica y diacrónica. Las grandes familias divinas se suceden en el tiempo —un tiempo no cíclico sino más bien lineal y diríamos casi finito—, representando el proceso evolutivo y de transformación del mundo que, en fin, encuentra un orden justo y equitativo bajo el reinado de Zeus, que representa el punto de llegada de todo el proceso teogónico.

Los motivos por los cuales Hesíodo eligió esta estructura genealógica y diacrónica para desarrollar su tema divino, están determinados por el legado tradicional y por los patrones mismos del pensamiento característico de la época arcaica. En efecto, la tradición proyectaba y reflejaba en el mundo divino la situación humana, en la cual la sucesión de generaciones representaba el discurrir histórico, y respetaba, al mismo tiempo, el principio de ininterrumpida continuidad dentro del cambio mismo. En cuanto al pensamiento arcaico, éste era un pensamiento mítico, prelógico, y una de sus manifestaciones era la forma genealógica. Cuando un griego de la época arcaica quería decir, y demostrar, que dos entidades o cosas estaban íntimamente relacionadas, las presentaba próximas una a la otra y conexas por vínculos de sangre.[14] Para el hombre arcaico, estos vínculos constituían el elemento de mayor fuerza

[14] Véase al respecto, el estudio de P. Philippson, "Die Genealogie als mythische Form", en *Symbolae Osloenses*, Supplementband VII, 1936, reimpreso en el volumen colectivo *Hesiod*, de la colección "Wege der Forschung", Darmstadt, 1966, pp. 651-687.

y garantía para calificar a un individuo: su estirpe, en cierta forma, respondía por él y lo determinaba en un sentido positivo o negativo. Como escribe M. P. Schuhl, a propósito de Hesíodo: "...él ha recurrido a las genealogías, que permiten la entrada de los dioses más diversos en el mismo sistema y satisfacen, al mismo tiempo, la necesidad de explicarse las cosas que provocará la reflexión de los jonios; necesidad que ya se hace sentir, pero la gente se contenta con explicaciones 'sociales': saber 'quién es' un hombre, significa saber a qué familia pertenece".[15]

Así es como, en Homero, los héroes poseen una individualidad propia, pero sus figuras tienen siempre el marco de referencia de su ascendencia, ya mediata, ya inmediata, y lo mismo se da con respecto a los dioses de Hesíodo.

Sin embargo, mientras que en Homero el mundo de los dioses y de los hombres se presenta ya fijo, y la sucesión de genealogías divinas y humanas se nos muestra desde lejos, en la *Teogonía* de Hesíodo aquel mundo divino aparece cambiante, porque la finalidad del poeta es justamente trazar las líneas de un proceso evolutivo e histórico.

Ahora bien, ¿cómo construye Hesíodo sus genealogías? ¿A qué principios se atiene para decidir cuáles son los miembros de una misma familia y para relacionar entre sí las diferentes familias y generaciones?

Para su sistema genealógico, a diferencia de Homero, Hesíodo sigue básicamente la línea materna,[16] sin apartarse con

[15] M. P. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949 [2], p. 147.

[16] Se trata, sin embargo, de un principio que es abandonado en la última parte del poema cuando se relaciona, en cierta forma, la *Teogonía* con el *Catálogo de las mujeres* a través de la Heroogonía, como hace notar West, ed. cit., p. 39.

ello de una tradición ya muy antigua para sus tiempos, como lo demuestra el uso de fórmulas tradicionales relativas a los nacimientos, en las cuales se pone el énfasis en la madre que, por lo general, es el sujeto gramatical de la oración.[17]

En cuanto a los principios que determinan la construcción interna de las familias divinas, podemos ubicarlos con relativa facilidad, aunque no consideramos, en términos absolutos, que están omnipresentes en la obra.[18]

En primer lugar, encontramos en la *Teogonía* un principio fundamental de respeto a la tradición, cuando ésta existe y es ampliamente conocida, bien en el campo de la mitología, bien en el culto. Es el caso, por ejemplo, de los hijos de Cronos y de los hijos de Zeus con Hera; de Afrodita Urania; de Hiperión padre de Helios y de Océano padre de los ríos y de las Oceánidas.

En segundo lugar, encontramos un principio relacional de causa y efecto, que nos permite entender, por ejemplo, cómo de Lucha proceden Fatiga, Dolores y Guerra;[19] además de un principio acústico de asonancia, que es válido para muchas de las Nereidas o bien para los hijos de Calipso,[20] y de un principio de orden fijo, que sugiere la composición de numerosas familias en grupos de tres ó múltiplos de tres (como en el caso de los Cíclopes, de los Centímanos, de las Gorgonas, de los hijos de Hiperión, de Gea —por sí sola y en unión con

[17] Cf. West, ed. cit., p. 35.

[18] Para la identificación de algunos de estos principios ordenadores en la mente de Hesíodo, nos hemos auxiliado con el análisis que presenta West, en los *prolegomena* a su edición oxoniense, cit., pp. 34-39.

[19] Para Fatiga y Dolores, cf. *Teogonía*, 226-7; para Guerra, cf. *Erga*, 14.

[20] Cf. *Teogonía*, 245-258 (para las Nereidas); 1017-1018 (para los hijos de Calipso), si estos últimos versos son, originalmente, de Hesíodo.

Urano—, de Zeus en unión con Temis, con Eurinome y con Mnemosine, etcétera).

Sin embargo, son más importantes en Hesíodo los principios de asociación por analogía y de moralización.

El primero se manifiesta en varias relaciones:

a) asociación con base en las características físicas, como en el caso de Ceto (Monstruo) y los seres monstruosos;

b) asociación con base en las características naturales, como en el caso, por ejemplo, de las antiguas divinidades solares —Tea e Hiperión— quienes engendran a Helios (Sol), Selene (Luna) y Aurora;

c) asociación con base en características morales, como en el caso de las Nereidas, quienes perpetúan las cualidades benignas y amables del padre, o de algunos hijos de Noche —Vejez, Engaño y Némesis— que son, como su madre Noche, fuente constante de temor para los hombres;

d) asociación con base en la ubicación topográfica, como por ejemplo en el caso de Noche, que aparece cuando el sol se pone en el oeste, y de las Hespérides que viven en el extremo occidente.

El segundo, el principio de moralización, que es absolutamente típico de nuestro poeta, preside por ejemplo a la formación de la descendencia no tradicional de Zeus, en la cual se trasluce el carácter novedoso del gobierno de este dios con respecto a los anteriores. Orden, Justicia y Paz, las Gracias y las Musas caracterizan el nuevo reino de Zeus; y las Moiras (el Hado), que en Homero constituían un poder por lo demás

independiente de la voluntad de Zeus, al ser concebidas como hijas de éste por Hesíodo, se subordinan a él, que las administra con prudencia.

Por lo que se refiere a la relación entre las diferentes generaciones y grupos familiares, y específicamente a la línea de sucesión que proporcionan los reyes de las distintas épocas divinas (Urano-Cronos-Zeus), Hesíodo sigue, como hemos visto, las tradiciones que existían en su tiempo. A Zeus se le hacía descender de Cronos, como lo demuestra, entre otras cosas, su antiguo epíteto de Cronida; Cronos era considerado el más importante entre los "dioses más antiguos", como se les llamaba a los Titanes, quienes eran, a su vez, hijos de Gea y Urano; por último, todo tenía su origen en las primitivas fuerzas cosmogónicas.

Sin embargo, cuando se trata de relacionar con la dinastía "regia" las ramas secundarias o menores del gran árbol genealógico, entonces el poeta se encuentra ante la dificultad de presentarlas de manera que ninguna sea pasada por alto y que resulte situada, además, en el lugar cronológico y de relación que le corresponde.

Hesíodo quiere presentar los grupos genealógicos en grandes bloques unitarios y, al mismo tiempo, cronológicamente seriados. Este intento, empero, de llevarse a cabo con todo rigor, encerraba un grave peligro: establecer una cronología interna para cada grupo familiar, perdiendo los nexos necesarios para una cronología relativa y general. Por esta razón, Hesíodo supera el obstáculo aplicando un método del todo empírico, de acuerdo con las características de cada caso. Cuando se trata de presentar una descendencia corta o de secundaria importancia con respecto al núcleo fundamental del mito de sucesión en el poder (como en el caso de la descendencia agámica de Noche, o de

Noche y Érebo, o bien en las descendencias de Forcis y Ceto y de Febe y Crío que vienen presentadas hasta los nietos y los bisnietos), el poeta intenta agotar toda la descendencia, hasta en sus ramas colaterales, antes de pasar a otra familia o a la gran generación sucesiva; mientras que, cuando se trata de las generaciones "regias" que marcan las etapas sucesivas de dominación, él resuelve presentarlas en secciones separadas. Es el caso, específicamente, de la descendencia de Gea y Urano que resulta dividida en tres generaciones: Titanes (vv. 132-8), Titánidas (vv. 337-514) y Olímpicos (vv. 881-964).

A menudo, el orden de presentación de los componentes de una familia corresponde al orden de aparición, en el poema, de los respectivos padres, como se da por ejemplo en el caso de los nietos de Gea y Ponto. Sin embargo, en otros casos, aquel orden viene invertido por un principio de relación necesaria. La descendencia de los titanes Ceo y Crío, por ejemplo, que debía ser presentada, en el orden, antes que la descendencia de Hiperión, sigue a ésta, para ligarse en cierto sentido con la descendencia de Cronos; en efecto, los nietos de Crío —Celo, Victoria, Poder y Fuerza— están íntimamente relacionados con el Cronida Zeus:

> de ellos no hay casa ni estancia alguna lejos de Zeus,
> ni camino por el cual el dios no los guíe,
> mas siempre al lado de Zeus gravitonante se asientan
> (vv. 386-8)

y lo mismo sucede con Hécate, nieta de Febe y Ceo, "a quien sobre todo honró Zeus Cronida, y le fue concediendo espléndidos dones".[21] También en el caso de la descendencia de Japeto,

[21] *Teogonía*, 411-2.

que debía preceder a la presentación de los hijos de Cronos, quien era el más joven de los Titanes (vv. 137-8), la sigue por el contrario a fin de que el mito de Prometeo, hijo de Japeto, y de Zeus Cronida, venga presentado oportunamente después del nacimiento de este último.

En fin, cuando Hesíodo debe situar en el contexto cronológico generacional a las figuras aisladas y sin descendencia de los Cíclopes o de los Centímanos, o bien las descendencias de Océano y Tetis y de Tea e Hiperión, o la variada descendencia de Ponto y la numerosa pero corta descendencia de Noche, entonces, por la escasez o la falta de datos tradicionales, el poeta adopta un principio de coherencia cronológica enriquecido con matices ideológicos y moralizantes. Según éstos, a ciertas etapas del desarrollo del mundo divino corresponden determinadas características: lo que es monstruoso o indomable y lo que caracteriza el ambiente natural de nuestro mundo, en sus diferentes aspectos benignos y hostiles, precede necesariamente a la descendencia de Cronos, es decir, a la generación de Zeus, en la cual las fuerzas incontrolables y desordenadas vienen controladas y organizadas en un marco ideal y real de equilibrio y de orden.

Es así, por ejemplo, como los Cíclopes "de corazón soberbio", que tenían "fuerza y poder y destreza", no disponen ya libremente del trueno y del rayo que habían fabricado, sino que los entregan a Zeus para que sean instrumentos de su poder. Y los Centímanos, criaturas soberbias "grandes y fuertes, innominables", que sembraban el desconcierto y el temor entre los dioses, ponen sus trescientos brazos al servicio de Zeus en su lucha contra los Titanes y, después de la victoria, viven en las puertas del Tártaro infernal, subterráneo, vigilando a los Titanes

que ya no podrán dañar al mundo con sus fuerzas prepotentes y desatadas.

Lo que era bueno y leal para con los hombres y los dioses, como por ejemplo la descendencia de Nereo, o Iris, hija de Taumante, o los vientos favorables y las estrellas, hijos de Aurora y Astreo, mantienen sus fueros bajo el reinado de Zeus; pero también aquellos elementos que se someten a su poder y que constituyen el aspecto negativo, pero controlado y organizado, del mundo —como los vientos malos, hijos de Tifeo, o las Erinias vengadoras o las Harpías, o, en fin, la descendencia de Noche— permanecen libres sobre la tierra y se transforman, en última instancia, en instrumentos de la justicia punitiva de Zeus.

Basta pensar, por ejemplo, en los vientos funestos, hijos de Tifeo que:

> abatiéndose sobre el ponto brumoso
> —a los mortales gran pena— enfurecen en dura procela;
> aquí y allá soplan y dispersan las naves
> y pierden a los navegantes
>
> (*Teogonía*, 873-6),

y que Zeus utiliza para castigar a los hombres que viven en la injusticia, así que "en el ponto las naves les exige el Cronida" (*Erga*, 247). Pero aún más evidente es el caso de la descendencia de Noche que Zeus enviará a los hombres en el jarro de Pandora, para castigarlos por el fuego prometeico que habían recibido. Al abrir el jarro, Pandora dispersará a la Fatiga, a las Keras[22] y todos los males que afligirán a la raza humana en sus etapas más recientes: la Vejez, el Engaño, la Lucha

[22] Cf. *Erga*, 91-2.

funesta, el Olvido de los bienes recibidos, el Hambre, las Palabras Fingidas, el Juramento, el Mal Gobierno y la Ruina.

Hablando de la descendencia de Noche, nos parece interesante profundizar nuestro análisis para aclarar todavía más el modo de proceder de Hesíodo cuando debe ubicar en el proceso genealógico de los seres divinos a un grupo familiar no suficientemente considerado por la tradición teogónica.

Noche es uno de los elementos fundamentales de la cosmogonía. Hija de Abismo y hermana de Érebo oscuro, concibe de este último a los elementos luminosos, pero concibe también, sin esposo, a Muerte, Sueño, Miseria, Lucha y otros males. Sin embargo, mientras que los elementos luminosos —Éter y Día— participan de las características cosmogónicas, los otros son en gran parte divinidades tradicionalmente teogónicas (cf. Tánatos-Muerte e Hipnos-Sueño). Se hace necesario, por tanto, dividir los dos grupos de hijos y situar el primero en el originario contexto cosmogónico, cuando Tierra, a la luz del día que sucede a la obscuridad, produce por endogénesis al Cielo, al Mar y a las Montañas. De este modo, queda solamente el problema de situar el segundo grupo de hijos.

Tierra engendra, además, en unión con Cielo, a los hijos que serán llamados Titanes y a otros seres, muy poderosos también y muy primitivos, que no pueden empero salir a la luz porque el padre no quiere separarse de su esposa, y, cada noche, se une con ella. La separación de estos dos elementos cosmogónicos —Tierra y Cielo— tiene que darse en seguida para concluir el cuadro originario de la cosmogonía, y los segundos hijos de Noche deben esperar todavía para nacer y aparecer en el poema.

Con la emasculación de Urano, es decir, con la separación violenta del cielo y la tierra, el mundo se configura como lo

conocemos y los primeros dioses, entonces, empiezan a poblar el universo. El delito de los Titanes y la alusión a su futuro castigo[23] hunden el poema en una atmósfera sombría, y en esta atmósfera precisamente tiene nacimiento la progenie tenebrosa y triste de Noche.

Ahora bien, Hesíodo tal vez podía romper aquel clima de mal y de delito introduciendo por contraste, en lugar de la descendencia de Noche, la de Ponto y de Nereo, con sus hijas amables, y haciendo que la progenie de Noche le siguiera. Sin embargo, las descendencia de Ponto (Mar) y de Tierra está concebida dentro de un único bloque que comprende inclusive los nietos, y éstos, a su vez, deben relacionarse con los nietos de Tierra y Cielo —los Titánidas—, tanto más cuanto que el primer Titán es Océano[24] y, de este modo, la presentación de las divinidades marinas y las divinidades oceánicas resultaba ininterrumpida. La inserción de la estirpe de Noche en la generación de los Titanes, que llega luego a Cronos, a Zeus, a Prometeo y así, sucesivamente, al episodio de la Titanomaquia, resultaba a este punto inadmisible e incongruente.

Por otra parte, en virtud de la posición que Hesíodo asigna a los males humanos —descendencia de Noche y de Lucha—, éstos resultan enraizados en las primeras fases de las generaciones divinas, y Zeus, cuando distribuya los honores y los fueros entre los dioses, tendrá que respetarlos pero, con su gran poder, los transformará en instrumentos de su justicia para con los hombres. Así también, por la presencia de Tánatos-Muerte, se hará más comprensible la suerte *mortal* de muchos

[23] *Teogonía*, 207-210.

[24] Cf. *Teogonía*, 133.

miembros de la descendencia de Tierra y Mar, que Hesíodo presentará después.[25]

LA VARIEDAD TEMÁTICA

Nos hemos interesado hasta ahora en mostrar el mecanismo de la construcción genealógica de la *Teogonía*, porque la estructura fundamental del poema es, justamente, genealógica. Pero esto no quiere decir que la sucesión de las generaciones divinas constituya el único tema tratado. La *Teogonía* no está formada por un simple elenco de nombres; no es, pues, un catálogo; y la presentación estricta de las genealogías ocupa apenas un tercio de la obra. En la parte restante encontramos una serie de elementos (que podemos llamar digresivos con respecto al desarrollo central del mito de sucesión divina y a la finalidad explícita de cantar las grandes familias de dioses) que se presentan en forma de himnos o de mitos secundarios y "cerrados" (es decir, no necesarios para el desarrollo del mito de sucesión divina), o de *excursus* de carácter etimológico, etiológico, geográfico o personal.

En virtud de esta variedad, que encontramos también en los *Erga*, la *Teogonía* no resulta en absoluto un poema monótono: la alternación de un estilo enumerativo y catalógico con un estilo casi lírico, o de un estilo narrativo con un estilo sentencioso, permite al lector pasar por una gran variedad de sentimientos y emociones estéticas.

Todo este material, lejos de constituir una serie de bloques

[25] Cf., por ejemplo, la Gorgona Medusa (v. 280), Gerión tricípite (vv. 289-294), el perro Orto (v. 293), la Hidra de Lerna (vv. 316-8), Quimera (v. 325), la Esfinge tebana (cf. nota al texto español del v. 326) y el León de Nemea (v. 332).

autónomos y yuxtapuestos, como los definía la crítica filológica positivista, se armoniza y compenetra en el cuadro general del poema, cuya finalidad no consiste únicamente en proporcionar los elementos de un gigantesco árbol genealógico, sino también en definir las características de las distintas divinidades, sus respectivas esferas de influencia en el mundo de los hombres, y su mayor o menor importancia respecto de la vida y del actuar humanos. Los hombres, pues, deben conocer dónde viven los dioses, cuáles son sus dominios, cuáles sus funciones y si son fuerzas del bien o del mal, para establecer justas relaciones con ellos.

Es éste el sentido del canto de Hesíodo cuando dice de los dioses, en su "programa" para la *Teogonía*: "cómo dividieron las riquezas y honores partieron".

De este modo, se justifican en buena parte también los amplios himnos a las Musas y a Hécate, pues, en el primero, se dan por extenso los nombres de las diosas, se describen sus actividades y se magnifican sus dones a los hombres:

Dichoso aquel que las Musas
quieren: dulce fluye de su boca el acento
(vv. 96-7)

y, en el segundo, en el himno a Hécate, además de presentar la relación de parentesco de la diosa con otras divinidades, se exponen sus atribuciones, los privilegios de que goza tanto en el cielo como en el mar y en la tierra, y los dones que ella reparte entre los hombres a quienes quiere porque la veneran:

En efecto, aun ahora, cuando uno de los hombres terrestres
con ricas ofrendas, según el uso, propicia a los dioses,

a Hécate invoca; y mucho honor muy fácilmente le sigue
a aquel cuyas preces acoge, favorable, la diosa
(vv. 416-420).

Se podría objetar, sin embargo, que estos dos himnos tienen una extensión y presentan una prolijidad tal que no se justifican tan sólo con la finalidad de indicar las esferas de influencia de las diosas. En efecto, no se trata sólo de esto: es un hecho indudable el que Hesíodo manifieste hacia ellas un entusiasmo y una devoción particulares; así como es igualmente cierto que, no poseyendo muchos datos acerca de ellas, su estilo se vuelve a menudo repetitivo.

El himno a las Musas constituye en esencia, prescindiendo de su amplitud, el típico inicio de un poema épico, como lo encontramos también en la *Ilíada* y la *Odisea*, pues contiene una apelación del poeta mortal a las diosas del canto, a fin de que le proporcionen el argumento y la fuerza para tratarlo con arte. Pero es indudable que, en la *Teogonía*, el poeta necesita de una inspiración más poderosa porque es nuevo en el arte del canto y porque el argumento, tratándose del mundo divino, es muy comprometedor. Por consiguiente, se justifica y se hace muy oportuno el episodio de la "aparición" de las diosas a Hesíodo, promovido por ellas de pastor a poeta, que a algunos críticos del siglo pasado había parecido extraño al contexto del himno. Éste es muy largo, sin duda, y repetitivo; pero es muy probable que el poema haya sido cantado por primera vez en un festival de las Musas, en el valle beocio que de ellas recibía su nombre, y que el himno introductorio debiera celebrarlas oportunamente, con amplitud; además, la repetición del contenido del canto teogónico de las diosas en distintas ocasiones y lugares (en el Helicón y en presencia del poeta, mientras

ellas van al Olimpo, y en el Olimpo mismo en presencia de Zeus),[26] con las pequeñas variantes significativas que aquí y allá aparecen, puede encontrar una explicación en el deseo del poeta de dejar bien claro que las Musas conocen en todos sus particulares el tema teogónico y que, por ende, son maestras de verdades para él, que es sólo su inspirado instrumento.[27]

En cuanto al himno a Hécate, su amplitud y contenido se justificarían, para algunos autores, si la *Teogonía* fue efectivamente cantada en ocasión de los juegos fúnebres de Anfidamante, en Cálcide, a los cuales alude el poeta en sus *Erga.*[28] Pero, independientemente de esta hipótesis, es muy probable que la poderosa Hécate tuviese un culto importante en Beocia, como sugiere un escoliasta y como parece confirmar un ánfora beocia contemporánea de nuestro autor,[29] y que Hesíodo,

[26] Cf. los versos 9 y ss; 31-34; 43-52 y 71-75.

[27] No estamos de acuerdo, evidentemente, con la posición de G. S. Kirk ("The Structure and the Aim of the Theogony", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique,* VII, cit., pp. 84 y ss), que considera los pasajes citados como otros tantos "programas" incumplidos de la *Teogonía.*

[28] Cf. *Erga,* v. 654 y ss. M. L. West (ed. cit., p. 45) hace notar, en efecto, que en aquella ocasión había en Cálcide hombres en armas, reyes, atletas y, posiblemente, hasta pescadores (o por lo menos, el mar quedaba cerca).

[29] Para el escolio, cf. T. Gaisford, *Poetae Minores Graeci,* 511, 11, citado en Mazon, ed. 1928, p. 22. En cuanto al ánfora beocia, encontramos representada en ella una divinidad femenina en la clásica postura de *potnia therón,* rodeada por animales terrestres, por aves, y con un gran pez dibujado en su falda. La simbología animal que acompaña la figura divina representa el poder que esta última ejerce en la tierra, en el cielo y en el mar. La ilustración del ánfora está dada en 'Εφημερὶς 'Αρχεολογική, 1892, lám. 10.1, y reproducida en J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion,* Meridian Books, New York, 1957, p. 265, fig. 61.

por tanto, haya querido celebrar digna y ampliamente sus extraordinarios poderes.[30]

La larga descripción del Tártaro infernal y la presentación de sus habitantes,[31] que parecen constituir una digresión y cuya autenticidad sigue siendo negada por muchos estudiosos, responden, a nuestro parecer, a la necesidad de ilustrar para los hombres aquella parte del mundo divino que la tradición situaba genéricamente "bajo tierra" y que constituía, con el cielo y la tierra, el mundo conocido de los antiguos. Del mismo modo que presenta a los dioses que habitan el cielo —los Olímpicos y aquellos otros seres divinos que éstos acogieron en sus moradas en el Olimpo— y a las divinidades que habitan la superficie de la tierra —las Nereidas, los ríos y las Oceánidas con sus respectivos padres—, nuestro poeta quiere presentar también a los habitantes divinos de las regiones subterráneas. De su lista no podían faltar los señores infernales: Hades y Perséfone, tanto más cuanto que el primero era hijo de Cronos, hermano de Zeus, y bien conocido por la tradición épica y teogónica. Pero se hizo necesario para Hesíodo situar también las moradas de otras divinidades a quienes ya había presentado en su relato (a Día y Noche, a Hipnos y Tánatos, al perro Cerbero) y de las cuales no había indicado ni las características ni su ubicación en el mundo. Por tanto, cuando el poeta debe

[30] La Hécate hesiódica, en efecto, tiene poder "en la tierra, en la mar y en el cielo" (v. 427) y no solamente sobre uno de estos elementos. Sus atribuciones parecen corresponder a las atribuciones de la Magna Mater de origen oriental y de tradición minoica. Su culto, además, está bien atestado para la época de Hesíodo en Asia Menor, en donde el padre del poeta pudo haber sido un devoto fiel de la diosa, como podría sugerir el hecho de que dio el mismo nombre del padre de Hécate, Perses, a uno de sus hijos.

[31] Cf. vv. 726-819.

asignar un lugar de punición para los Titanes, al concluirse la gran guerra entre la segunda y la tercera generaciones divinas, entonces se le abre el camino y la posibilidad para ilustrar también el mundo tenebroso del Tártaro.

En cuanto a los breves paréntesis abiertos por Hesíodo en su relato teogónico para presentar la etimología de los nombres de algunas divinidades, como es el caso de los Cíclopes y los Titanes, de Afrodita, Crisaor y Belerofonte, no podemos tampoco considerarlos superfluos con respecto al contexto y pensar que se trate de interpolaciones rapsódicas secundarias porque, para los antiguos, el hecho de conocer el nombre de algo significaba también conocer su naturaleza. Como dijo justamente en una ocasión el profesor Waszink: "Estos significados [de los relatos sagrados] se debían encontrar sobre todo en los nombres de los dioses, porque el nombre de un dios es la expresión más intensa de su naturaleza. Desde este punto de vista, la diferencia entre mencionar un nombre y dar una etimología es muy pequeña." [32] Si las entendemos así, entonces aquellas "digresiones" etimológicas, en la *Teogonía* de Hesíodo, juegan un papel muy útil a fin de aclarar para los hombres las características propias de las divinidades.

Análogamente, podemos explicarnos la necesidad de aquellos breves episodios míticos en que aparecen las figuras de Heracles, de Belerofonte y Perseo, [33] en cuanto que los hombres deben conocer la suerte y la situación real de los seres teogó-

[32] En *Entretiens sur l'Antiquité classique*, VII, cit., p. 55.

[33] Para Heracles, cf. vv. 313-318 (Hidra de Lerna); 326-332 (León de Nemea); 287-294 y 979-983 (Gerión tricípite) y 526-534 (el águila que devora el hígado de Prometeo). Para Belerofonte y Perseo, cf. vv. 325 y 280, respectivamente.

nicos y, cuando se trata de figuras destinadas a la muerte, las circunstancias y el autor de su ruina.

En fin, también los *excursus* etiológicos que aparecen en la *Teogonía* (el episodio de Mecona y el origen de los sacrificios que los griegos realizan en honor de sus dioses; los mitos del fuego prometeico y de la primera mujer; la piedra venerada en Delfos como sustituto de Zeus y, por último, el episodio de Estigia y el valor del juramento pronunciado sobre sus aguas) pueden tener una explicación en la intención de Hesíodo de acercar más aún los acontecimientos y las realidades divinas a los hombres, que viven ya separados de los dioses, a fin de que ellos encuentren nexos de relación más estrechos con los eventos narrados.

Entre las "digresiones" que presentan una mayor amplitud, encontramos el episodio mítico de Prometeo y de la primera mujer, origen del género femenino, que todavía no posee un nombre en la *Teogonía* pero que corresponde a la Pandora de los *Erga,* y el episodio de Tifeo.

Antes de presentar el episodio de Prometeo, Hesíodo había ilustrado la descendencia del titán Japeto y la suerte de cada uno de sus hijos, deteniéndose en particular sobre la suerte de Prometeo que había sido determinada por su oposición "al querer del prepotente Cronida". [34] Para los efectos de un simple relato teogónico, lo que el poeta ha cantado hasta aquí sería más que suficiente. Sin embargo, Hesíodo prosigue su narración señalando las circunstancias y las manifestaciones de aquella oposición, además de sus graves consecuencias, ya no para Prometeo, sino para todo el género humano que había resultado beneficiado por él.

[34] Cf. v. 534.

De este modo, al episodio prometeico de Mecona se conectan, complementándolo, el episodio de la creación de la mujer y la descripción del papel que ésta juega en la vida de los hombres. Está fuera de duda que el tema del engaño de Prometeo y de la función de la mujer pertenecía a una famosa tradición difundida sobre todo entre las capas más bajas de la población griega, entre los campesinos, y que debió de ejercer una fuerte atracción sobre la sensibilidad y el pensamiento de Hesíodo, quien volvió a tratarlo en su segundo poema.

Los dos mitos, en su lógica sucesión, constituyen una unidad y, como tales, estaban probablemente consignados en la tradición; en efecto, la mujer representa la punición de Zeus para el segundo engaño prometeico: el robo del fuego divino que fue donado por el Titánida a los hombres. Para compensar entonces este bien humano, Zeus determinó crear un mal del que todos los hombres no podrían liberarse.

Debemos observar, sin embargo, que en la *Teogonía* el segundo mito no se presenta como indispensable corolario del primero, y que el poeta se abandona a reflexiones personales, ahondando en la representación y en la explicación del carácter negativo de la mujer: primero, a través de un parangón entre ésta y los zánganos (un término de comparación que debió gustar mucho al poeta, pues lo volvió a usar en los *Erga*, 304-5), y luego, presentando en detalle los inconvenientes de la vida matrimonial y de la vida de quienes quieren prescindir de la mujer.

Este *excursus* personal no tiene ninguna función con respecto al desarrollo temático de la *Teogonía* ni con respecto al mito de Prometeo; pero no puede ser considerado tampoco espurio, pues existen demasiados pasajes en los *Erga* en donde He-

síodo manifiesta su peculiar misoginia.[35] Tendremos que considerarlo, entonces, o bien como el resultado de la irrupción de los sentimientos personales del vate beocio; una especie de licencia poética que Hesíodo se permitió, rompiendo el relato de la sucesión teogónica, como en el caso de las otras digresiones de las cuales nos ocupamos más arriba, o bien como una concesión hecha a la tradición popular por gusto y adhesión personales o para capturar más directamente el interés de los oyentes haciendo referencia a las experiencia reales que aquéllos debían haber vivido o estaban viviendo.

Al contrario, la narración del engaño de Prometeo, es decir, la primera parte del doble mito de Prometeo-"Pandora", nos parece altamente significativa para comprender uno de los valores más importantes de la *Teogonía*. En efecto, pone de manifiesto una vez más[36] la finalidad moralizadora de Hesíodo que, nunca indicada explícitamente, subyace en toda la gran construcción teogónica, constituyendo, en última instancia, el principio rector de la obra que no debe leerse en clave intelectualista ni únicamente religiosa sino, sobre todo, en clave ética y moral.

El episodio de Prometeo enfrenta la renuencia del Titán a conformarse a la voluntad de Zeus, y el engaño al cual recurre para realizar su propia voluntad, con la gran mente de Zeus "que conoce inmortales consejos", que es justa[37] y "que no

[35] Cf. *Erga*, vv. 57-104 (en particular, vv. 67 y 77-78); 373-5 y también, en cierto sentido, vv. 703-5.

[36] Cf. *supra*, pp. CXXXVIII-CXXXIX.

[37] Cf. las palabras de Zeus cuando el Titánida le presenta las partes del buey sacrificado para que escoja su porción: "¡Qué *injustamente* hiciste las partes!" (v. 544).

es posible engañar ni eludir", ni siquiera en el caso de un dios poderoso y astuto como es Prometeo. El Cronida Zeus no es aún el rey supremo de los dioses (cf. los vv. 883 y 886) ni el que, habiendo engullido a Metis-Prudencia, puede distinguir con absoluta certeza entre el bien y el mal (v. 900); no es, pues, todavía el dios de suprema justicia que aparecerá en los *Erga*; pero desde ahora posee las cualidades excelsas —la omnisciencia y la inteligencia— que le ganarán el trono divino. Desde ahora, está claro que no es posible oponerse a su querer, así como no es posible engañarlo, porque al engaño subrepticio él responde con el castigo ineludible: éste es el significado fundamental de todo el episodio.

En el pasaje, la reiteración del concepto de engaño y dolo es evidente, y las virtudes divinas de Zeus resaltan también repetidas veces.[38] Para señalarlas, el poeta recurre a una fórmula: "Zeus que conoce inmortales consejos", que aparece sólo una vez en Homero,[39] nunca en los *Erga*, dos veces en los fragmentos hesiódicos,[40] y sólo en este verso, en la *Teogonía*. Se trata sin duda de una expresión formularia, pero no usada comúnmente, como es el caso de "Zeus que la égida lleva", "Zeus que amontona las nubes", "Zeus que fulmina" o "Zeus sapiente", "altisonante", "altirregente", "altitonante", etcétera; su utilización en este episodio y su reiterada aparición, por tanto, no pueden carecer de sentido, y pensamos estar en lo justo al darle un valor particularmente significativo para la recta

[38] Para el concepto de engaño, cf. vv. 537, 540, 544, 547, 550, 551, 555, 560; sobre las virtudes de Zeus, cf. vv. 545, 550 y 561.

[39] En *Ilíada*, XXIV, 88.

[40] Fragmentos 141,26 y 234,2 de la edición de R. Merkelbach, M. L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford, 1967.

comprensión del episodio en el contexto general de la historia de los dioses y de la sucesión de los poderes divinos.

Pasando ahora al episodio de Tifeo y de su lucha con Zeus (vv. 820-880), debemos señalar que ha sido considerado por muchos estudiosos como una interpolación rapsódica posterior a Hesíodo, del mismo modo como ha sido condenado por muchos el pasaje relativo a la descripción del Tártaro y de sus habitantes, que le precede inmediatamente. Los argumentos presentados para negar la autenticidad del pasaje han sido discutidos, entre otros, por F. Vian y, más amplia y recientemente, por West,[41] por lo cual nos limitamos a exponerlos de paso antes de dar las razones por las cuales creemos que el episodio debe ser atribuido, sin más, al arte de Hesíodo. Se ha apelado a argumentos lingüísticos, porque algunos términos no aparecen en la épica tradicional ni en otros lugares de la obra de nuestro poeta, y porque algunas expresiones son confusas y sintácticamente incorrectas; sin embargo, aun reconociendo que algunos versos están dañados y pueden presentar alteraciones rapsódicas, no consideramos metodológicamente correcto enjuiciar y perjudicar, con esto, todo el pasaje.[42]

[41] F. Vian, "Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales", en el volumen colectivo *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, cit., pp. 17 ss. El autor considera también que el episodio de Tifeo es una interpolación del siglo VII a. de C., cuando las tradiciones de Tifeo y de Ullikummi entraron en contacto una con otra (p. 37). Es oportuno notar, sin embargo, aunque sea brevemente y sin detalles, que Tifeo aparece también en la *Ilíada* (II, 781-783) y que consiguientemente algo (¿cuánto?) de su mito era ya conocido en la época de Hesíodo. Para West, cf. ed. cit., pp. 379 ss (y, particularmente, pp. 381-2), con una amplia bibliografía sobre Tifeo en la p. 383.

[42] So pena de repetir los errores metodológicos de antaño. Cf. *supra*, pp. XVIII-XIX y XXIV-XXV.

Se ha recurrido al argumento estilístico porque, sobre todo en la segunda parte del combate de Tifeo contra Zeus, se manifestaría una "imitación" del episodio de la Titanomaquia; pero esta semejanza, además de valer como un argumento positivo para considerar que ambos episodios son producto del mismo autor, se debe al hecho de que tratan un tema análogo. Se ha señalado, además, una serie de contradicciones o aporías con otros pasajes de la *Teogonía,*[43] que en realidad no son las únicas del poema y que no tienen fuerza suficiente para invalidar el episodio en cuestión, tanto más cuanto que, por ejemplo en el caso de Gea que, siempre favorable a Zeus, se vuelve ahora su enemiga al parir a Tifeo, tenemos un paralelo en el poema oriental *Enûma Eliš*, que fue también una fuente de las teogonías griegas. En fin, se ha subrayado la anomalía de la posición del episodio en el contexto del poema, que hace del mismo pasaje un episodio cerrado, porque la narración del combate de los Titanes, interrumpida por la descripción del Tártaro, vuelve, después del episodio de Tifeo, al punto en que el poeta la había dejado.[44]

Ahora bien, el episodio de Tifeo, del cual todos reconocen el origen y la influencia orientales, presenta muchas semejanzas con el episodio de Ullikummi, contenido en el *Canto de Ullikummi*, que constituye, en el mito de sucesión hurrito-hitita, el último obstáculo que el dios Tešub (el Zeus griego) deberá superar para reinar definitivamente sobre el mundo, y es parecido a la lucha que, en el *Enûma Eliš*, tendrá que soste-

[43] Por ejemplo, Tifeo de los vv. 821 y 869 es llamado Tifón en el verso 306, y Gea, que se demuestra siempre favorable a Zeus en el poema, se vuelve ahora su enemiga, al parir a Tifeo.

[44] Cf. los vv. 881-2: "Mas cuando los dioses beatos su fatiga hubieron cumplido y a fuerza resuelto la lid titánica por los honores..."

ner Marduk contra Tiâmat (la Gea hesiódica). En la *Teogonía*, la afirmación de Zeus como rey supremo entre los dioses se da, análogamente, con su victoria sobre los Titanes y sobre Tifeo, hijo de Gea y último opositor.

El hecho de que Hesíodo, después de concluir la narración de los episodios del mito de sucesión y antes de presentar la asunción de Zeus al trono divino, vuelva a referirse al episodio de la Titanomaquia (cf. vv. 881-2), significa solamente que, mientras la lucha contra los Titanes es la que determina su nuevo poder, el episodio de Tifeo, al respecto, presenta únicamente un carácter subsidiario. ¿Será este valor subsidiario el que pueda significar la supresión de este episodio del contexto teogónico? Creemos que no; y nos parece útil volver a recordar que en la épica antigua, dentro de la concepción global de relaciones que informa una obra, los episodios mantienen también su propia significación individual.[45]

Sin embargo, el argumento realmente significativo para sostener la autenticidad del pasaje está contenido en los versos que siguen al episodio del monstruoso Tifeo (vv. 869-880). En ellos se presenta a la descendencia funesta del monstruo (es decir, a los vientos penosos que afligen, en la tierra y en el mar, a los hombres), contraponiéndola a aquellos otros vientos favorables, aquí citados sólo por el nombre, cuya genealogía Hesíodo había indicado en los versos 378-380. El espíritu informador, el lenguaje y la terminología de este pasaje son indudablemente hesiódicos y apuntan a numerosos pasajes de los *Erga*. Expresiones tales como: "la húmeda fuerza de los vientos soplantes", "son progenie divina, gran ventaja a los hombres", "abatiéndose sobre el ponto brumoso —a los mortales gran

[45] Cf. *supra*, pp. XXIII-XXIV.

pena", y "aquí y allá soplan y dispersan las naves y pierden a los navegantes; pues contra el mal no hay socorro", no pueden ser simples fórmulas imitativas adoptadas por un relaborador que, además, ¡tuviera presentes los *Erga* para trabajar sobre la *Teogonía*!; y se justifican, por el contrario, en un autor que luego, en un poema sucesivo, expresará con mayor amplitud y profundidad sus sentimientos y pensamientos que, aquí y allá, se asoman también entre los hilos de la *Teogonía*.

Si estos versos, por ende, manifiestan la naturaleza conceptual de Hesíodo y son una lógica consecuencia del relato anterior sobre Tifeo, éste tendrá que ser igualmente hesiódico, si bien no se pueda descartar la presencia de algunas interpolaciones que, en un verso entero o en parte de un verso, se han abierto el camino a través del texto en algún punto corrupto.

EL FINAL DE LA OBRA

Allí donde el texto se presenta irremediablemente dañado es, como habíamos ya apuntado, en la parte final del poema.

Los matrimonios de Zeus, y la presentación de los hijos que de ellos nacieron, fueron objeto indudable del canto hesiódico, mas no en la forma en que nos han llegado. Al observar el poema, sobre todo a partir del verso 912, notamos que la composición se ciñe a un procedimiento de agrupación estrófica de dos o tres versos y que la fantasía poética, por ello, resulta coartada y, por decirlo así, desintegrada, como nunca antes había sucedido. Es un caso evidente y típico de composición oral y rapsódica, no subsidiada por el genio poético; y por contraste, la *Teogonía* en su conjunto resulta compacta, como producto de un solo autor el cual, por cierto, de genio poético no carecía.

También el orden de sucesión de las familias es caótico y las agrupaciones son prácticamente inexistentes, pues, aun tratándose de familias simples, las generaciones vienen separadas de modo riguroso; [46] el lector es llevado así por un incesante torbellino que todo confunde: de los matrimonios de Zeus con seres divinos, a las uniones de Poseidón y de Ares; de los matrimonios de Zeus con mujeres mortales a las uniones de Hefesto, Dioniso, Heracles y Helios.

A la bella, pero improvisa e imprevisible, salutación del poeta a los dioses olímpicos y a los elementos terrestres que componen nuestro mundo (vv. 963-4), sigue la presentación de los hijos divinos (Pluto) y de los hijos mortales de algunas diosas; una presentación sintética e incompleta, como la de los últimos matrimonios divinos. Es ésta una heroogonía somera que no hace justicia, por cierto, ni a las innumerables figuras heroicas del mundo mítico griego ni a su jerarquía, pues se pone en el mismo plan de Aquiles o de Eneas, a un desconocido Medeo, a un Ematión problemático, a Agrio y Latino y a los evanescentes Nausitoo y Nausinoo. Estamos muy lejos de aquel principio de orden que caracterizaba la narración hesiódica de las familias teogónicas, y estamos en presencia, por el contrario, de un principio de absoluta casualidad e indistinción. Los autores modernos han hecho alardes de interpretación erudita acerca de estos personajes, pero sus

[46] Por ejemplo, la unión de Hefesto con Aglaya, que ocupa únicamente dos versos (945-6) y de la cual no se mencionan los descendientes, podía ser presentada cuando se hablaba del nacimiento de Hefesto (vv. 927-9). Lo mismo puede decirse del matrimonio de Dioniso (947-9) y de Heracles (950-5), cuyos nacimientos habían sido cantados pocas líneas antes (vv. 940-2 y 943-4, respectivamente).

resultados son discordantes y en muchos casos apuntan a elementos seguramente posteriores al poeta beocio.

Allí en donde el poema de la *Teogonía* quedaba mutilado, al final, así como en la última parte de los *Erga,* que trata de los días, los cantores sucesivos han agregado quien una, quien otra cosa, en pequeñas partes y procediendo al azar. No nos convendrá, por tanto, detenernos más en el análisis de la estructura de la parte final del poema teogónico, sino pasar de una vez a individualizar los principios generales que pueden explicarnos globalmente el significado fundamental y coherente de la *Teogonía* de Hesíodo y las múltiples finalidades que, a nuestro parecer, el poeta debió proponerse al hacer pública su obra.

FINALIDADES, PRINCIPIOS SIGNIFICATIVOS Y VALOR ÉTICO DE LA *TEOGONÍA*

En general, se ha atribuido a los poemas hesiódicos una finalidad didascálica, distinta de la función de entretenimiento reconocida a los poemas épicos de Homero. Pero ésta es una afirmación no del todo exacta y, de cualquier modo, demasiado genérica. No es del todo exacta porque, por un lado, también en Homero podemos reconocer un interés no marginal por ilustrar normas de conducta humana que contravienen o que se apoyan en una ética aristocrática y, por otro lado, porque en Hesíodo vemos que los intereses didácticos prevalecientes van junto con el deseo de entretener útilmente a su auditorio. No es un caso que Hesíodo acate el legado tradicional, según el cual el canto de los poetas deleita a los hombres y les hace olvidarse de las penas, y lo exponga ampliamente en el proemio

de la *Teogonía.*[47] Este poema, que canta "a los dioses beatos que el Olimpo poseen", tiene sin duda una finalidad recreativa, misma que tenían también, en gran parte, los festivales religiosos en los cuales se recitaban o cantaban poemas de carácter épico y teogónico.[48]

Dejando, pues, a un lado, la ilustración genérica de una finalidad que podemos definir globalmente como didascálica, nos interesaremos en señalar aquellas finalidades particulares que justifican en su conjunto los esfuerzos teóricos realizados en la esfera mítica por el poeta de la *Teogonía,* aun cuando ellas estén ligadas, en el fondo, al deseo indudable de dar a conocer o enseñar agradablemente lo que el poeta mismo ha logrado ver o entender.

En primer lugar, Hesíodo quiso explicar la historia del universo hasta sus tiempos y lo hizo míticamente, a través de las figuras divinas que simbolizan los diferentes aspectos de la realidad del mundo. Para ello, era menester organizar a las familias divinas en un gran conjunto, multiforme como la realidad misma, y que reflejara situaciones culturales diferentes y pertenecientes a distintos momentos históricos. Debían tener cabida en el gran cuadro las figuras divinas de la tradición aristocrática, que fue popularizada por Homero, las otras figuras veneradas particularmente en los medios populares y de antiquísima memoria —los seres monstruosos y las divinidades del campo que no estaban considerados en los poemas épicos—, y en fin

47 Cf. vv. 98-103.

48 Es interesante apuntar, sin embargo, que este carácter recreativo de la *Teogonía* es novedoso con respecto a la tradición común de los relatos cosmogónico-teogónicos antiguos (por ejemplo, los relatos egipcios, babilonios y persas) que estaban estrictamente asociados con prácticas rituales.

toda presencia divina que el mismo Hesíodo, de suyo o, como él dice, por inspiración de las Musas, había reconocido en el mundo circundante.

Ahora bien, Hesíodo no quiso organizar a los dioses del mundo, desde los orígenes, únicamente en forma de árbol genealógico, fijando los lugares respectivos de las distintas divinidades en el contexto de las generaciones —como en parte le señalaba ya la tradición griega existente (de la cual, es oportuno repetirlo, no sabemos nada directamente)—, sino que quiso también definir las características propias de las figuras divinas y sus respectivas esferas de influencia, como reconoció muy bien H. Fränkel.[49] Hesíodo deseaba, pues, no sólo trazar las etapas histórico-míticas de la creación del mundo, sino mostrar cómo las distintas fuerzas divinas que actuaron en el tiempo, y que eran por su misma naturaleza imperecederas, se organizaron conviviendo armónicamente para siempre. De este modo, los hombres podrían vivir conociendo la verdad de todo lo que los rodeaba, sin ofender a ningún dios, antes bien reconociendo el valor específico de cada uno y ateniéndose a las manifestaciones de devoción oportuna en cada caso. De aquí que podamos llamar, en cierta forma, utilitaria la concepción de Hesíodo al componer el poema teogónico, del mismo modo que es utilitaria la que preside a la creación de los *Erga*.

Pero, al lado de las finalidades ahora expuestas, debemos considerar otra, que se combina con las primeras dándoles un matiz peculiar, y que vale para caracterizar, de modo inequívoco, la personalidad del poeta Hesíodo, como ya apuntamos más arriba: la finalidad moralizadora.

Si bien es cierto que la rica tradición teogónica oriental pre-

[49] *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962², p. 107.

sentaba un proceso gradual hacia una configuración ordenada, y de algún modo equilibrada, del mundo, es también indudable que Hesíodo acentuó este proceso, lo hizo más explícito y, con ello, innovó dentro de la tradición. En efecto, el reino del último monarca divino —Zeus—, que se apoya en los valores tradicionales de poder y fuerza (v. 385), ve surgir por voluntad deliberada del rey de los dioses a Atenea "que posee, igual que el padre, fuerza y prudente consejo" (v. 896); a Buen Gobierno, a Paz y a Justicia (v. 902); a las Gracias: Esplendorosa (Aglaya), Leticia (Eufrosine) y Prosperidad (Talía) (v. 909); y a las nueve Musas, "olvido de males y descanso de penas" para los hombres (v. 55). El nuevo reino ideado por Hesíodo se caracteriza, pues, además de por su poder, por la justicia, la paz y por todo aquello que es bello y bueno para una vida feliz.[50] Por otro lado, empero, el nuevo reino de Zeus, destinado a durar en eterno, no es sólo belleza "apolínea" —como diría Nietzsche—, sino que refleja también el mundo como es en la realidad, mixto de bienes y males. Hesíodo no creó una pura abstracción ideal, sino que mantuvo hasta lo último su posición realista, configurando un universo de contrastes y contradicciones; y con ello, impuso su concepción del mundo por encima de los datos genéricos ofrecidos por la tradición teogónica.

En el marco de desarrollo de la *Teogonía*, el poeta beocio presenta un proceso que va del desorden al orden; de la inestabilidad a la estabilidad; del predominio de la violencia y del engaño al predominio de la justa repartición de los honores. El gran cuadro que así se estructura hace justicia a *todas* las fuerzas —positivas y negativas— que actúan en el mundo y

[50] Nótese que la mayoría de los personajes divinos citados arriba es producto de la fantasía creadora del poeta beocio.

que, bajo la égida de Zeus, *mantiene* su propio ámbito de acción sin traspasarlo y sin sembrar nuevamente el desorden. En el reino de Zeus ya no habrá rebeliones de potencias divinas ni alteraciones del orden natural establecido en perjuicio del desarrollo reglado del universo, sino que se dará sólo un proceso pacífico de desarrollo dentro de los marcos legales asignados por una autoridad justa.

El valor ético de toda la construcción teogónica de Hesíodo es evidente; y los propósitos que animaron al poeta en la creación de su obra, estuvieron todos penetrados por esta finalidad moralizadora.

Ahora bien, para aclarar mejor el carácter general, la estructura coherente de la *Teogonía*, será oportuno individualizar aquellos principios y valores estructurales que sostienen y dan cuerpo y vida al poema, y ver cómo éstos confluyen y adquieren coherencia en el ámbito de una representación propiamente artística; pues la *Teogonía* no es un mero ensayo especulativo y filosófico, sino una obra de poesía.

El principio hesiódico que está en la base de todo el poema y que es expuesto sin velos por el poeta mismo al iniciar su canto, es que el contenido de éste es *verdadero*. La *Teogonía*, pues, es inspirada a Hesíodo por las Musas "verídicas" (v. 29) que, aunque a veces saben "decir muchas mentiras a verdad parecidas" (v. 27), como cuando inspiran a los poetas épicos del tipo de Homero,[51] ahora quieren "cantar la verdad" por boca del vate beocio. El poema debe ser oído, según Hesíodo, sobre la base del presupuesto inicial de que contiene sólo verdades; debe ser creído, pues, por un acto de fe. Por esta razón,

[51] Es ésta una interpretación comúnmente aceptada por los estudiosos. Véanse, entre otros, F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 58 y, en particular, los trabajos de H. Munding.

Hesíodo, que se coloca a sí mismo en un primer plano como el poeta inspirado y que no se oculta —como Homero— detrás del anonimato, debe presentarse, empero, fuertemente respaldado por las diosas que, omniscientes como su padre Zeus, conocen la historia verídica de "la veneranda estirpe de los dioses . . . desde el principio". [52]

Este fundamento verídico del poema es la manifestación de una profunda fe religiosa que contribuye a dar fuerza especial a los otros principios que rigen la obra y en los cuales Hesíodo cree sin vacilaciones ni dudas.

En primer lugar, el principio del *valor significativo que tiene todo lo que es real.* Este valor significativo, para un hombre profundamente religioso como es Hesíodo, deriva del carácter divino que se reconoce a la naturaleza. La poesía del vate beocio ilustra mejor que cualquier otra el antiguo refrán griego según el cual "todo está lleno de dioses". Todo lo que persiste a través de las generaciones humanas y que se impone al hombre, independientemente de su voluntad, es divino. De este modo, son manifestaciones divinas el canto, el amor, los ríos y el mar, así como lo son la muerte, el sueño, el hambre, el engaño, la fatiga, los dolores y las guerras de los hombres.

Ahora bien, el mundo real del pasado y del presente, en que han vivido y viven los hombres, debe ser conocido y explicado, según Hesíodo, en su totalidad de elementos positivos y negativos. No se debe amputar la realidad, cogiendo de ella sólo lo que convenga, sino decir la verdad para el bien de los hombres, revelando *todo* el mundo real conocible por inspiración divina. Sólo cuando los hombres saben de la presencia del bien y del mal en el universo, y del poder que tuvieron los elementos negativos en el largo proceso de desarrollo del mun-

[52] Vv. 44-5.

do, pueden apreciar plenamente el significado y el valor del nuevo orden que fue establecido en el reino de Zeus y, por ello, tener confianza en que toda prepotencia y desenfreno están controlados para el futuro.

Las grandes conflagraciones de la naturaleza que se dieron en el pasado, cuando los Titanes lucharon en contra de Zeus para conquistar el poder sobre el mundo y los dioses, o cuando el monstruoso Tifeo se levantó para derrocar a Zeus y "hervían toda la tierra y el cielo y la mar", parecen pertenecer al pasado y ya no amenazan a los hombres. Del mismo modo, la muerte, la vejez, el hambre, las guerras, los vientos funestos, las tempestades, etcétera, que siguen existiendo entre los hombres, o los seres divinos violentos, como los Titanes, o engañosos, como Prometeo, o monstruosos, como Equidna y Cerbero, aparecen sujetos por fin a una autoridad que es justa dispensadora, a la autoridad de Zeus.

El mundo real está, bajo el mando de Zeus, sujeto a la ley del orden que es justicia. Esta *identificación del orden con la justicia,* así como la identificación de sus contrarios, del desorden con la injusticia, la prepotencia y la "locura", es otro principio significativo que subyace a toda la *Teogonía.*

El segundo aspecto, negativo, de este principio, domina el mundo teogónico hasta la ascensión de Zeus a la soberanía del universo divino y humano y hasta su engullimiento de Metis-Prudencia, a fin de que el bien y el mal le aconseje la diosa (v. 900). El primer aspecto, positivo, que identifica el orden con la justicia, se hace evidente y se generaliza, por el contrario, con el gobierno de Zeus; sin embargo, está asociado a la figura del Cronida desde el inicio del poema, cuando Hesíodo dice de las Musas que cantan, en su ida al Olimpo, cómo "[Zeus] bien cada cosa partió a los inmortales *por igual,* e

indicó los honores" (vv. 73-74), y se manifiesta a lo largo de la *Teogonía,* pero en una forma muy embrionaria, cuando se ilustran las relaciones de Zeus con algunas divinidades.

Consideremos algunos ejemplos de esta justicia de Zeus. Cuando Hesíodo levanta su himno a Hécate, dice:

> Ni obtuvo la diosa, por ser unigénita, menos honor
> y fueros en la tierra, en la mar y en el cielo,
> sino mucho más todavía, porque Zeus la venera
> (vv. 426-8).

Zeus aparece aquí como protector de los desvalidos, como el que respeta los derechos, a menudo violados, de una hija unigénita; en fin, como una divinidad justa.[53]

El mismo Zeus restituye sus privilegios —el néctar y la ambrosía de que se nutren los dioses— a los tíos Centímanos, a quienes Urano, envidioso, había encadenado bajo tierra,[54] y a los que Zeus se asocia en la lucha contra los Titanes; y libera a los Cíclopes, que el mismo Urano había encadenado "en su locura" y que, agradecidos, contribuyeron a fundar el poder invencible de Zeus, al donarle las armas del trueno, el relámpago y el rayo (vv. 501-505). La confianza que el sumo dios

[53] En vista de los términos explícitos con que Hesíodo se expresa acerca de Perses, padre de Hécate, "quien entre todos descollaba en prudencia" (v. 377) y que "un día condujo a su gran morada [a Asteria], a que fuese llamada su esposa" (vv. 409-410), podríamos pensar inclusive que Zeus quiso premiar, en la persona de Hécate, la prudencia del padre y la moralidad de su matrimonio. Pero esta interpretación, lo confesamos, nos parece demasiado débil, como la que viera reflejada en los honores concedidos a la oceánide Estigia el premio por su obediencia filial, porque la diosa acudió al llamado de Zeus olímpico "con sus hijos, según los consejos del padre" (v. 398).

[54] Cf. los versos 617-26 y 639-40.

depone en las divinidades buenas, es una prueba indudable de su justicia, al mismo tiempo que es prueba de que su autoridad descansa también en el apoyo, en la sociedad e, inclusive, en el reconocimiento legal de los dioses.[55]

En estos actos de justicia distributiva y retributiva de Zeus, nosotros percibimos que se está configurando un nuevo orden del universo, el cual, sin embargo, no es comprensivo de todos los fenómenos existentes ni está fundado en bases firmes y fijas; por esta razón hablábamos más arriba de que, antes de la ascensión de Zeus al trono, la identificación orden-justicia se manifestaba aún en forma muy embrionaria y aislada. En efecto, parece que, según Hesíodo, el orden justo, como condición universal, es posible únicamente cuando existe una *autoridad absoluta y justa* que lo impone, y Zeus asume el poder absoluto sólo después de su victoria sobre los Titanes. El concepto de orden, pues, para nuestro poeta, implica la aceptación y la sumisión de los particulares a la autoridad que ejerce ecuánimamente su poder, quedándose aquellos particulares dentro del ámbito de su propia esfera de actividad, asignada de antemano y prácticamente fija. De este modo, es fácil apreciar cómo el principio de identificación orden-justicia, para tener valor universal, debe asociarse al principio de autoridad; en otras palabras, para que exista en el mundo el orden entre los elementos, es menester que la autoridad suprema sea caracterizada por su justicia.

Por el contrario, cuando la autoridad ejerce su poder por medio de la violencia y la prepotencia, contraviniendo inicua-

[55] Al respecto, véanse también los versos 881-4 que dicen: "mas cuando los dioses beatos su fatiga hubieron cumplido... entonces *instaron* a que reinara y mandara en los dioses... al olímpico Zeus de amplia mirada".

mente aquellas leyes naturales que gobiernan la relación básica entre los miembros de un mismo grupo familiar, como sucede durante las monarquías divinas de Urano y de Cronos, entonces el espectáculo general que ofrece el mundo es de desorden e injusticia, aunque pueden existir zonas aisladas o elementos justos y ordenados. Un mal engendra a otro, como una cadena fatal, y no hay paz en aquel mundo. En concreto, vemos que Urano encadena a los Cíclopes y a los Centímanos,[56] envidioso del poder y la fuerza de estos hijos suyos, e impide nacer a los otros hijos, provocando con su violencia y locura funestas el engaño de la esposa doliente y el grave acto de emasculación realizado por Cronos.[57] Luego, la maldición del padre sobre sus hijos, los Titanes, se realiza, en el caso de Cronos, con la continuación fatal de un régimen violento de poder que termina con el destronamiento del soberano, culpable de engullir a sus hijos nacientes y de provocar, a través del engaño, la venganza de su propia esposa; y se realiza, en el caso de los demás Titanes, con su derrota al término de una dura guerra librada en contra de Zeus y de sus aliados.

Por fin, como último anillo aislado de la larga secuela de iniquidades y violencia, se vislumbra, en una perspectiva temporal, el posible ascenso al poder de Tifeo que, con su cuerpo y formas monstruosas y con su descendencia de vientos violentos, simboliza el desorden universal. Pero también este peligro será pronto conjurado y Zeus, tras vencer al monstruo, lo arrojará al Tártaro vasto, donde no podrá ya causar ningún daño.

[56] Cf. vv. 501-2 y 617-23, respectivamente.

[57] Nótese la preocupación del poeta por dejar en claro que fue Urano-Cielo quien "*primero* maquinó obras indignas" (vv. 166 y 172); por lo cual se justifica, en cierto sentido, el tremendo castigo sufrido por el dios.

Desde entonces, al distribuir como es justo los poderes individuales de los dioses, Zeus, soberano absoluto y respetado, instaura el orden en el universo.

Es interesante notar que, para hacer posible y justificar moralmente el pasaje de las formas de gobierno antiguas y violentas al nuevo orden justo instaurado por Zeus, y para romper la fatal cadena de males que de los padres, injustos para con los hijos, se trasmitía a los hijos, violentos para con los padres, Hesíodo calla las circunstancias y las modalidades con que Zeus logró destronar y vencer a su padre. El poeta habla únicamente de una victoria realizada "con la fuerza y los brazos" (v. 490) y "por las artes y la fuerza" (v. 496), nada más. Del poema no se trasluce ninguna acción aberrante cumplida por Zeus, de la cual, luego, éste tenga que sufrir las legítimas y justas consecuencias. Con establecer un gobierno justo y con preocuparse por garantizar una administración ecuánime, Zeus se asegura el reino para siempre.

Análogamente, para no crear zonas de luz a nivel de dominación durante el reinado sombrío de Cronos (cuyo derrocamiento estaba consignado unánimemente por la tradición mítica y que nuestro autor debía por tanto respetar), Hesíodo omite en su relato la imagen de la Edad de Oro —válida para los hombres, pero también para los dioses—, que presentará en los *Erga*[58] y que se dio durante el reino de Cronos, y deja pasar casi inadvertida la distribución de poderes divinos, seguramente parcial,[59] efectuada por Cronos y vislumbrada apenas cuando el poeta dice: "el Cronida no le hizo ninguna

[58] Cf. *Erga*, 111-9.

[59] Como se infiere de los versos 395-6: "y aquel que por Cronos había estado *sin honor y sin fueros*, dijo [Zeus] que fueros y honor obtendría, como es justo".

violencia [a Hécate] y nada quitó de cuanto obtuvo entre los primeros dioses Titanes, mas lo tiene, según fue el reparto primero, en origen" (vv. 423-5), o "a ninguno de los dioses [Zeus] ... le quitaría sus fueros, mas el honor de antes ... cada uno tendría" (vv. 392-4), y "este honor desde el principio posee [Afrodita] y tiene asignada esta parte entre los hombres y los inmortales dioses" (vv. 203-4). El reino de Cronos, por tanto, viene presentado por Hesíodo, fundamentalmente, como un reino de violencia y desorden, en cuanto que en él no existe un orden equitativo.[60]

Ahora bien, si analizamos la estructura general de la *Teogonía* a la luz del último principio enunciado —identidad orden-justicia y desorden-injusticia— podremos reconocer en el desarrollo de la parte narrativa del poema cuatro etapas sucesivas.

La primera corresponde a la cosmogonía. En esta etapa encontramos un equilibrio fundamental de fuerzas que está garantizado por las leyes propias de la naturaleza, que son leyes de combinación, compensación y conservación de opuestos. No existen actos de injusticia ni de prevaricación, sino que existe un orden equitativo *natural*. El par de elementos tenebrosos —Érebo y Noche— se une para engendrar a un par de elementos luminosos —Éter y Día—, de igual fuerza y poder, de manera que los cuatro elementos coexisten en armonía. La Tierra (Gea) procrea, "igual a sí misma", al Cielo estrellado (Urano); y luego procrea, por un lado, a las "amenas" montañas y, por otro, al mar "que furioso se hincha".

En la segunda etapa, que corresponde a los reinos de Urano y de Cronos, aquel equilibrio natural es roto en el nivel del

60 El mismo orden distributivo había sido, en efecto, bien arbitrario, en cuanto que algunos dioses tuvieron honores y otros fueron encadenados.

poder: la fecundidad de Urano no tiene su natural desenvolvimiento en el nacimiento de los hijos, del mismo modo como de la procreación de Cronos no se desarrolla la vida de los Cronidas, que son engullidos por el padre. La dominación se ejerce por medio de la violencia sobre los consanguíneos —hijos y hermanos, en el caso de Urano— y no busca el acuerdo y el consentimiento de los mismos. Las Erinias familiares exigen la venganza,[61] que no es compatible con la armonía del universo. En fin, la repartición de los honores es inicua porque no participan de ella todas las fuerzas no violentas, como son, por ejemplo, los Cíclopes y los Centímanos.

En la tercera etapa se radicaliza el desequilibrio del universo que llega a manifestaciones extremas, como es la lucha tremenda contra los prepotentes Titanes. En esta etapa, sin embargo, encontramos las premisas de un nuevo equilibrio, que son representadas, por una parte, por las promesas de Zeus de respetar en lo futuro los honores recibidos anteriormente por los dioses y de compensar con honores a aquellas divinidades que, bajo Cronos, habían quedado excluidas de la repartición de privilegios,[62] y por los primeros actos de justicia cumplidos por el dios al liberar a los Cíclopes y los Centímanos encadenados; y que son representadas, por otra parte, por el reconocimiento entre los dioses de la superioridad de Zeus que posee "mente y corazón superiores" (v. 656).

En la cuarta etapa, que corresponde al reino divino de Zeus, fundado en la aceptación unánime de los dioses donadores de bienes,[63] se restablece el equilibrio y el orden tanto en el nivel del poder como en el nivel de la dependencia del mismo, en

[61] Cf. vv. 472-3.
[62] Cf. vv. 390-6.
[63] Estos últimos corresponden a los llamados dioses olímpicos.

virtud del recto ejercicio de la justicia que es privilegio del rey de los dioses. Las fuerzas negativas existentes en el mundo se presentan controladas, bien por medio de la muerte llevada por ministros de Zeus (Heracles y Pegaso-Belerofonte), bien a través del confinamiento o sujeción a cadenas (como en el caso de los Titanes, Tifeo, Equidna, Cerbero, Menecio, Prometeo, Cronos, etcétera), bien, en fin, en virtud de un sometimiento espontáneo a la nueva autoridad (como sucede probablemente con la descendencia de Noche).[64] En cuanto a la repartición de los fueros entre los dioses que aceptan y respetan al nuevo rey, Hesíodo nos dice que Zeus "cumplió enteramente, como había prometido, con todos" y, en virtud de eso, "él mismo grandemente reina y domina".[65]

Una aparente violación del orden y de la justicia que caracterizan el gobierno de esta última etapa parecería constituirla el engullimiento por parte de Zeus de su primera esposa Metis-Prudencia: un acto que nos recuerda de cerca la violencia de Cronos. Sin embargo, este episodio constituye el punto focal que garantiza *in aeternum* el principio de orden y justicia de Zeus, y Hesíodo se apresura a aclarar que "Zeus en su vientre la echó [a Metis], para que el bien y el mal le aconsejara la diosa" (vv. 899-900). En efecto, la posibilidad de distinguir con prudencia (*metis*) entre el bien y el mal, es condición indispensable para ejercer una verdadera, ecuánime justicia.

Sin embargo, existen otros motivos que nos permiten considerar el acto de teofagia cumplido por Zeus como un acto inteligente y prudente, y no violento y prepotente como en el caso de Cronos. Zeus, por ejemplo, respeta la vida de la

[64] Véase el episodio del jarro de Pandora en los *Erga* (en particular, vv. 90-105).

[65] Vv. 402-3.

hija prudente —Atenea— que debía nacerle de Metis, porque él mismo, luego, la engendra de sí; y con respecto al otro hijo que Metis tenía en su vientre, Zeus impide su nacimiento porque aquél era "de corazón muy soberbio" (v. 898) —una característica propia de los seres primitivos—[66] y, por tanto, constituía una seria amenaza para el orden justo recientemente instaurado, si lograba tener honor regio después del padre.

Es posible que nos encontremos aquí frente a un episodio consignado en una tradición mítica de los tiempos de Hesíodo[67] y que nuestro poeta muy probablemente modificó, de acuerdo con sus principios morales que reclamaban la perpetuación de una autoridad y de un orden justos en el mundo presente y futuro, para garantizar la mejor vida posible a los dioses y los hombres.

Por lo que hemos visto hasta aquí, podemos fácilmente concluir que el elemento que confiere unidad a la *Teogonía* en el plan de la representación artística, sintetizando todos los elementos significativos y las finalidades que hemos reconocido en el poema, es la figura de Zeus.

El carácter y los actos cumplidos por esta divinidad constituyen la expresión concreta y unitaria de la visión moralizadora que Hesíodo tenía de la realidad en su acontecer histórico, de su deseo de organizar el mundo divino conforme a principios significativos y de su aceptación de una estructura

[66] Cf. el v. 139, donde los Cíclopes vienen definidos "de corazón muy soberbio".

[67] Una tradición que podemos suponer, empero, únicamente sobre la base de la presencia del nuevo reino de Dioniso, atestiguada en la doctrina órfica que, sin embargo, se difundió en Grecia posteriormente a Hesíodo.

de dominación autoritaria, pero fundada en los principios de justicia, de orden y de colaboración activa.

Zeus es "el más excelente y máximo en fuerza" entre los dioses (v. 49), y su excelencia y prudencia son exaltadas por los Centímanos, que se trasforman en aliados suyos contra los Titanes; el poder de Zeus es tal que el dios, sin ninguna ayuda, puede vencer los peores obstáculos —como en la Tifeomaquia—, pero se caracteriza también por el hecho de recibir el apoyo voluntario de otros dioses —como en la Titanomaquia y en los episodios de Estigia, de Pegaso y de la ascensión de Zeus al trono—; [68] las armas terribles del rayo, el relámpago y el trueno, que podrían ser usadas por Zeus para sembrar el desorden permanente entre los elementos, devienen en sus manos, desde que llega al trono divino, instrumentos garantes del orden; la omnisciencia y el poder de Zeus no limitan el libre albedrío de los demás dioses, como en el caso de Prometeo, ni de los hombres, sino que le dejan toda libertad de expresión y la plena responsabilidad en lo que toca a las consecuencias. [69] Ante la violencia y el engaño, Zeus es implacable; cuando él hace promesas, las mantiene y distribuye, entre todos los dioses

[68] Cf., respectivamente, los versos 654-5; 383-9; 284-6 y 881-5.

[69] Como apunta por ejemplo W. Sale en un artículo por otro lado discutible ("The dual vision of the Theogony", en *Arion,* IV, 4, 1965, p. 691), cuando escribe: "Su característica [de la mente de Zeus] es que no pretende erradicar lo que ha sucedido, sino balancearlo. Él acepta la elección de la porción inferior, acepta el robo del fuego, aunque hubiera fácilmente podido negarse a hacerlo. Sin embargo, él no tiene interés en destruir o en retractarse; su suma inteligencia responde con un esquema nuevo e interesante, de modo que nos quedamos con la impresión de que, cualquier cosa pudiera desear Prometeo, Zeus lo habría vencido con otra maniobra, inesperada, y sin embargo por lo demás justa, pues por cada ventaja que hubiera ganado el hombre debía aceptar una desventaja que mantuviera el equilibrio."

que aceptan conformarse con el nuevo principio de orden-justicia, los honores y las esferas de poder en el mundo. La verdad de su reino es que tanto los dioses como los hombres en la tierra, separados ya por siempre de los dioses y con la tormentosa presencia de la mujer, por un lado, y la benéfica asistencia de las bellas hijas de Zeus, por otro, vivirán en un justo equilibrio de fuerzas positivas y negativas que reproduce el originario equilibrio de la naturaleza en su fase cosmogónica, pero en un más alto nivel, en un nivel moral que implica conciencia y voluntad.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Principales ediciones de la obra de Hesíodo

Aldina (Venecia, 1495)
Juntina (Florencia, 1516)
Io. Birchman (Basilea, 1542)
Io. F. Trincavelli (Venecia, 1537)
Io. Birchman (Basilea, 1542)
H. Stephanus (París, 1566)
D. Heinsius (Leiden, 1603)
R. Winterton (Cambridge, 1635)
C. Schrevelius (Amsterdam, 1650 y 1657)
J. G. Graevius (Amsterdam, 1667)
Io. Clericus (Amsterdam, 1701)
L. Dindorf (Leipzig, 1825)
C. Göttling (Leipzig, 1831; Gothae, 1843; con J. Flach, Leipzig, 1878)
F. S. Lehrs (París, 1840) (Didot)
A. Köchly-G. Kinkel (Leipzig, 1870)
K. Sittl (Atenas, 1889)
F. G. Schömann (Berlín, 1893)
A. Rzach (Leipzig, 1902) (*editio maior* y *minor*) (Bibl. Teubneriana)
H. G. Evelyn-White (Londres, 1914) (Loeb Class. Library)
P. Friedländer (Berlín, 1921)
P. Mazon (París, 1928) (Association Guillaume Budé)
F. Solmsen (Oxford, 1970) (Oxford Class. Text)

Principales ediciones de la Teogonía

F. A. Wolf (Halle, 1783)
D. J. van Lennep (Amsterdam, 1843)
E. Gerhard (Berlín, 1856)
F. G. Welcker (Elberfeld, 1865)
G. F. Schömann (Berlín, 1868)
W. Aly (Heidelberg, 1913)
F. Jacoby (Berlín, 1930)
M. L. West (Oxford, 1966)

Escolios

T. Gaisford, *Poetae Minores Graeci*, Oxford, 1814 (Leipzig, 1823): tomo III

H. Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig, 1876

L. Di Gregorio, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano, 1975

Índices

J. Paulson, *Index Hesiodeus*, Lund, 1890

M. Hofinger, *Lexicon Hesiodeum cum Indice inverso*, Leiden, 1975 (en proceso de publicación)

Sobre la lengua y el metro de Hesíodo

R. Cantarella, "Elementi primitivi nella poesia esiodea", *Rivista Indo-Greca-Italica di filologia*, XV, 1931, pp. 105-49

G. P. Edwards, *The Language of Hesiod in its traditional Context*, Oxford, 1971 (con bibliografía exhaustiva sobre los aspectos gramaticales)

A. Hoekstra, "Hésiode et la tradition orale: contribution à

l'étude du style formulaire", *Mnemosyne*, X, 1957, pp. 193-225

F. Krafft, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*, Göttingen, 1963

J. Paulson, *Studia Hesiodea I. De re metrica*, Lund, 1887

V. Pisani, *Storia della lingua greca*, Torino, 1960, pp. 51-55 (Enciclopedia classica, sez. II, vol. V, tomo I)

A. Rzach, "Der Dialekt des Hesiodos", *Jahrbücher für klass. Philologie*, Supplementband VIII, Leipzig, 1876

I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Hamburg, 1934

H. Troxler, *Sprache und Wortschatz Hesiods*, Zürich, 1964

Sobre el aspecto gramatical y lexicológico

P. Chantraine, *Grammaire homérique*, Paris, 1953 y 1958 (2 tomos)

J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1966

J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1960 [3]

R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover, 1890-1904 (4 tomos)

E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München, 1953-60 (3 tomos)

B. Snell *et alii, Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1955 — (en curso de publicación)

P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968 — (en curso de publicación)

Sobre Hesíodo, su poesía y su tiempo

R. Cantarella, *La literatura griega clásica*, Buenos Aires, 1968

M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, I, Paris, 1910 [3]

A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968

Hesiod, herausgegeben von E. Heitsch (Wege der Forschung, XLIV), Darmstadt, 1966 (con artículos de varios autores)

Hésiode et son influence, "Entretiens sur l'Antiquité Classique" VII, Vandoeuvres-Genève, 1960 (Fondation Hardt) (con artículos de diversos autores)

A. Rzach, "Hesiodos", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VIII 1, 1912, coll. 1167-1240

W. Schmid - O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I. 1, München, 1929

H. Schwabl, "Hesiodos", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XII, 1970, coll. 434-86

J. Alsina, *La literatura griega clásica*, Barcelona, 1964, pp. 31-43

J. Blusch, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellen Denken*, Bonn, 1970

R. J. Bonner, "Administration of justice in the age of Hesiod", *Classical Philology*, VII, 1912, pp. 17-23

R. J. Bonner, G. Smith, "The administration of justice in Boeotia", *Classical Philology*, XL, 1945, pp. 11 ss.

G. Broccia, *Tradizione ed esegesi. Studi su Esiodo e sulla lirica greca arcaica*, Brescia, 1969

A. R. Burn, *The World of Hesiod*, London, 1936

C. Buzio, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell'età classica*, Milano, 1938

M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles-Berchem, 1963 (Coll. "Latomus", LXVIII)

H. Diller, "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", *Antike und Abendland*, II, 1946, pp. 140-51

M. I. Finley, *Early Greece: the Bronze and Archaic Ages*, London, 1970

H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1969 [3]

K. von Fritz, "Das Hesiodische in den Werken Hesiods", en *Hésiode et son influence*, Vandoeuvres-Genève, 1960

O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1944, pp. 13-40

B. A. van Groningen, *La Composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam, 1958

————, *Hésiode et Persès*, Amsterdam, 1957

W. Jäger, *Paideia*, México, 1962 [2], pp. 67-83

A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg, 1965, pp. 31-68

G. S. Kirk, *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and others Cultures*, Berkeley-Los Angeles, 1970, pp. 172-251

K. Latte, "Hesiods Dichterweihe", *Antike und Abendland*, II, 1946, pp. 152 ss.

F. Martinazzoli, "Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali in Esiodo e la ΕΛΠΙΣ", *Studi italiani di filologia classica*, 1945, pp. 135-45

————, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, Firenze, s. a.

A. Masaracchia, "L'unità delle Opere esiodee e il loro rapporto con la Teogonia", *Helikon*, I, 1961, pp. 215-44

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1941

J. A. Notopoulos, "Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of the Oral Poetry", *Hesperia*, 29, 1960, pp. 177-97

J. Philippson, "Genealogie als mythische Form", *Symbolae Osloenses*, Supplementband VII, 1936 (reimpreso en el vol. colectivo *Hesiod*, *supra cit.*, pp. 651-87)

Th. G. Rosenmeyer, "Hesiod and Historiography", *Hermes*, 85, 1957, pp. 257-85

E. Schwartz, *Figuras del mundo antiguo*, Madrid, 1966 [2], pp. 11-20

J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodea. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960

B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963, cap. III

F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca (N. Y.), 1949

Ch. G. Starr, *The origins of Greek Civilization*, 1100-650 B. C., New York, 1961

L. A. Stella, "Della poesia esiodea", *La Parola del Passato*, II, 1947, pp. 149-67

M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, München, 1955

W. J. Verdenius, "L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis", *Revue des Études Grecques*, 73, 1960, pp. 345-61

H. T. Wade-Gery, "Hesiod", *Phoenix*, III, 1949, pp. 81-93

P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966

P. Waltz, *Hésiode et son poème moral*, Bordeaux-Paris, 1906

———, "Les artisans et leur vie en Grèce. Le siècle d'Hésiode", *Revue Historique*, 39, 1914, pp. 5 ss.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Vitae Homeri et Hesiodi*, Bonn, 1916

E. Will, "Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien", *Revue des Études Anciennes*, 59, 1957, pp. 5-50

Sobre la Teogonía

C. Angier, "Verbal Patterns in Hesiod's Theogony", *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 329-44

R. D. Barnett, "The epic of Kumarbi and the *Theogony* of Hesiod", *Journal of Hellenic Studies*, 1945, pp. 100-1

F. M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*", en *The Unwritten Philosophy and other essays*, Cambridge, 1950, pp. 95-116

———, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952

H. Diller, reseña de Schwenn, *Die Theogonie des Hesiodos*, en *Gnomon*, 1936, pp. 235-43

H. Erbse, "Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie", *Philologus*, 108, 1964, pp. 2-28

P. Friedländer, reseña de *Hesiodi Carmina* rec. F. Jacobi, en *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1931, pp. 241-66 (reimpreso en *Hesiod, supra cit.*, pp. 100-30)

———, "Das Proömium von Hesiods Theogonie", *Hermes*, 49, 1914, pp. 1-16 (reimpreso en *Hesiod, supra cit.*, pp. 277-94)

K. von Fritz, "Das Proömium der hesiodischen Theogonie", en *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, pp. 29-45 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 295-315)

E. Heitsch, "Das Prometeus-Gedicht bei Hesiod", *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. 106, 1963, pp. 1-15 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 419-35)

G. S. Kirk, "The Structure and Aim of the Theogony", en el vol. colectivo *Hésiode et son influence*, cit., pp. 61-95 (con discusión en pp. 96-107)

V. Lapiccirella, *Studio sulla Teogonia*, Roma, 1930

G. Méautis, "Le prologue à la Théogonie d'Hésiode", *Revue des Études Grecques*, 52, 1939, pp. 573-83

F. Pfister, "Die Hecate-Episode in Hesiods Theogonie", *Philologus*, 84, 1929, pp. 1-9

A. M. Pizzagalli, *Mito e poesia nella Grecia antica: saggio sulla Teogonia di Esiodo*, Catania, 1913

C. Robert, "Zu Hesiods Theogonie", en *Mélanges Nicole*, Genève, 1905, pp. 461 ss.

H. Schwabl, "Zur Theogonie des Hesiod", *Gymnasium*, 1955, pp. 526-42

———, "Die griechischen Theogonien und der Orient", en el vol. colectivo *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Colloque de Strasbourg 1958), Paris, 1960, pp. 39-56

———, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Wien, 1966

F. Schwenn, *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg, 1934

E. Siegmann, "Zu Hesiods Theogonieproömium", en *Festschrift Ernst Kapp*, Hamburg, 1958, pp. 9-14 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 316-23)

B. Snell, "Il mondo degli dei in Esiodo", en *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963, pp. 70-87

G. Steiner, *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen*, Diss. Hamburg, 1958

P. Walcot, "The Text of Hesiod's *Theogony* and the Hittite *Epic of Kumarbi*", *Classical Quarterly*, 1956, pp. 198-206

———, "The problem of the Prooemium of Hesiod's Theogony", *Symbolae Osloenses*, 33, 1957, pp. 37-47

———, "Hesiod and the Didactic Literature of the Near East", *Revue des Études Grecques*, 75, 1962, pp. 13-36

F. Wehrli, "Hesiods Prometheus", en *Navicula Chiloniensis*, Festschrift für Felix Jacoby, Leiden, 1956, pp. 30-36 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 411-18)

R. Ch. Zimmermann, "Zum Proömium der hesiodischen Theogonie", *Philologus*, 1932, pp. 421-9

SIGLAS *

CÓDICES reconstruidos (no familias)		CÓDICES	Fecha
	B =	Paris. suppl. gr. 663 (vv. 72-145, 450-504)	s. XI (fines)— XII (inicios)
	P =	Paris. suppl. gr. 679	s. XII
a = *nv*	*n*	Marc. IX. 6	s. XIV
		Salmantic. 243	s. XV
	v	Laur. conv. suppr. 15	s. XIV
		Panormit. 2Qq-A-75	s. XV
		Paris. suppl. gr. 652	s. XV
	S =	Laur. 32. 16	1280
	Q =	Vat. gr. 915	aprox. 1300
b = *m*L	L =	Laur. conv. suppr. 158	s. XIV
	m	Paris. gr. 2763	s. XV
		Paris. gr. 2833	s. XV
		Vratislav. Rehd. 35	s. XV
		Mosq. 469	s. XV
		Marcianus 464 (762)	1316/19
k = K*u*	K =	Ravennas 120	s. XIV
	u	Matrit. 4607	s. XV
		Ambros. D 529 inf.	s. XV
		Vat. gr. 2185	s. XV

PAPIRI

Π1	Pap. Oxyrhynch. (vol. XVII) 2090 (vv. 1-7, 28-52, 148-154)	s. II

* Los datos que se presentan a continuación están tomados, por lo que concierne a los códices de la edición oxoniense de M. L. West (1966); para los papiros, de la edición de F. Solmsen (Oxford, 1970).

Π2	P. Cair. 47269 (Edgar, *Annales du Service*, 26. 205 s.) (vv. 1-51)	s. II-III
Π3	P. Achmîm 3 = Paris. suppl. gr. 1099 (vv. 75-106,108-45)	s. IV-V
Π4	P. Lit. Lond. 33 (inv. 159; Milne, *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, 29) (vv. 210-38 259-71, 296-7)	s. III-IV
Π5	P. (Rainer) Vindob. Gr. 19815 (C. Wessely, *Palaeographie und Papyruskunde* I, III-XXIII) (vv. 626-40, 658-73, 777-83, 811-17, 838-40, 845-9, 871-2, 879-81)	s. IV
Π6	P. Ryland 54 (A. Hunt, *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library* I, 179) (vv. 643-56)	s. I
Π7	P. Oxyr. (vol. VI) 873 (vv. 930-40, 994-1004)	s. III
Π12	P. Soc. Ital. (vol. IX) 1086 (vv. 837-69)	s. II
Π13	P. Soc. Ital. (vol. XI) 1191 + P. Oxyr. (vol. XXXII) 2639 (vv. 57-75, 84-96, 566-92, 628-42, 652-64, 866-76, 913-32, 1016-20)	s. II-III
Π14	P. Heidelbg. 204 (Siegmann, *Literarische griechische Texte aus Heidelberger Papyrussammlung*, 65 s.) (vv. 606-13)	s. II
Π15	P. Antinoopolit. 71 (Barns, *The Antinoopolis Papyri*, 2, 1960, 58 ss.) (vv. 825-53, 868-96)	s. VI
Π16	P. Milan. (Vogliano) 38 (A. Colonna, *Papiri della Università degli Studi di Milano*, 2, 14 s.) (vv. 271-99)	s. I
Π17	P. Antin. 178 (Barns, *The Antinoopolis Papyri* 3, 1967, 117 ss.) (vv. 367-71, 394-402, 503-6, 511-2, 531-6)	s. IV-V
Π18	P. Michig. inv. 6644 (M. L. West, *Bulletin of the American Society of Papyrology* 3.3, 1966, 68 s.) (vv. 1-23)	s. II-III
Π19	P. Mich. inv. 6828 (West, *ibid.*, 69 ss.) (vv. 710-32, 734-7, 739-54)	s. I

Π20	P. Oxyr. 2638 (vol. XXXII) (vv. 46-60)	s. II-III
Π21	P. Oxyr. 2640 (vol. XXXII) (vv. 135-50)	s. II-III
Π22	P. Oxyr. 2641 (vol. XXXII) (vv. 245-92)	s. III
Π23	P. Oxyr. 2642 (vol. XXXII) (vv. 271-83)	s. II
Π24	P. Oxyr. 2643 (vol. XXXII) (vv. 359-94)	s. II-III
Π25	P. Oxyr. 2644 (vol. XXXII) (vv. 421-43, 456-81)	s. V-VI
Π26	P. Oxyr. 2645 (vol. XXXII) (vv. 504-19)	s. II-III
Π27	P. Oxyr. 2646 (vol. XXXII) (vv. 650-63)	s. II-III
Π28	P. Oxyr. 2647 (vol. XXXII) (vv. 680-9, 735 (?), 741-6)	s. III
Π29	P. Oxyr. 2648 (vol. XXXII) (vv. 681-94, 751-71)	s. II-III
Π30	P. Oxyr. 2649 (vol. XXXII) (vv. 731-40)	s. II-III
Π31	P. Oxyr. 2650 (vol. XXXII) (vv. 847-56, 886-95)	s. IV-V
Π32	P. Oxyr. 2651 (vol. XXXII) (vv. 963-81)	s. II-III

TEOGONÍA

TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

ΘΕΟΓΟΝΙΑ

Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' ἀείδειν,
αἵ θ' Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε
καί τε περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ' ἁπαλοῖσιν
ὀρχεῦνται καὶ βωμὸν ἐρισθενέος Κρονίωνος·
καί τε λοεσσάμεναι τέρενα χρόα Περμησσοῖο
ἢ Ἵππου κρήνης ἢ Ὀλμειοῦ ζαθέοιο
ἀκροτάτῳ Ἑλικῶνι χοροὺς ἐνεποιήσαντο
καλοὺς ἱμερόεντας, ἐπερρώσαντο δὲ ποσσίν.
ἔνθεν ἀπορνύμεναι, κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῷ,
ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἱεῖσαι,
ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχον καὶ πότνιαν Ἥρην
Ἀργείην, χρυσέοισι πεδίλοις ἐμβεβαυῖαν,
κούρην τ' αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην
Φοῖβόν τ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν
ἠδὲ Ποσειδάωνα γαιήοχον ἐννοσίγαιον
καὶ Θέμιν αἰδοίην ἑλικοβλέφαρόν τ' Ἀφροδίτην
Ἥβην τε χρυσοστέφανον καλήν τε Διώνην
Λητώ τ' Ἰαπετόν τε ἰδὲ Κρόνον ἀγκυλομήτην
Ἠῶ τ' Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην
Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν
ἄλλων τ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων.
Αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο·
τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
"ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι."

TEOGONÍA

De las Musas Helicónides empecemos el canto,
que habitan el monte de Helicón, grande y divino,
y en torno de la violácea fuente, con pies delicados,
danzan, y del altar del prepotente Cronida;
y habiéndose lavado el tierno cuerpo en el Permeso
o en la Hipocrene o en el Olmio divino,
en lo más alto del Helicón forman coros
bellos, encantadores, y con los pies se mueven ligeras.
De allí apartándose, por una espesa bruma cubiertas,
avanzan nocturnas, bellísima voz emitiendo,
celebrando a Zeus que la égida lleva y a la augusta
Hera Argiva, que con áureas sandalias camina,
y a la hija de Zeus que égida lleva, la ojiclara Atenea,
y a Febo Apolo y a la flechadora Artemisa
y a Poseidón que la tierra ciñe, que sacude la tierra,
y a Temis veneranda y a la ojinegra Afrodita
y a Hebe de áurea corona y a la bella Dione
y a Leto y Japeto y Cronos de mente tortuosa
y a Aurora y al gran Helios y a la resplandeciente Selene
y a Gea y al gran Océano y a la negra Noche
y a la sacra estirpe de los otros dioses siempre existentes.
Ellas, un día, el bello canto enseñaron a Hesíodo
mientras pacía los corderos al pie del divino Helicón;
y estas palabras, primero, hacia mí dirigieron las diosas,
las Musas olímpicas, hijas de Zeus que la égida lleva:
"Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo,
sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas,
mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad."

῝Ως ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι,
καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον
δρέψασαι θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.
'Αλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην;
τύνη, Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς 'Ολύμπου,
εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
φωνῇ ὁμηρεῦσαι· τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ
ἐκ στομάτων ἡδεῖα· γελᾷ δέ τε δώματα πατρὸς
Ζηνὸς ἐριγδούποιο θεᾶν ὀπὶ λειριοέσσῃ
σκιδναμένῃ· ἠχεῖ δὲ κάρη νιφόεντος 'Ολύμπου
δώματά τ' ἀθανάτων· αἱ δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἱεῖσαι
θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇ
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν,
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο, θεοὶ δωτῆρες ἐάων·
δεύτερον αὖτε Ζῆνα θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
[ἀρχόμεναί θ' ὑμνεῦσι θεαὶ λήγουσί τ' ἀοιδῆς,]
ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κάρτει τε μέγιστος·
αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων
ὑμνεῦσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς 'Ολύμπου
Μοῦσαι 'Ολυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.
Τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν 'Ελευθῆρος μεδέουσα,
λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.
ἐννέα γάρ οἱ νύκτας ἐμίσγετο μητίετα Ζεὺς
νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων·
ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὧραι,
[μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη,]

Así dijeron, del grande Zeus las hijas verídicas,
y me dieron por cetro una rama de laurel muy frondoso
que habían cogido, admirable; y la voz me inspiraron
divina, para que celebrara futuro y pasado,
y me mandaron honrar de los beatos siempre existentes
la estirpe, y a ellas cantarlas siempre, primero y al último.
Mas ¿qué se me da con esto de la encina y la roca?
¡Ea! de las Musas empecemos que, con su canto,
en el Olimpo la gran mente al padre Zeus regocijan
al decir el presente, el futuro, el pasado,
con voz consonante; e incansable fluye el acento
de sus labios, suave; y sonríen las moradas del padre
Zeus altisonante al difundirse la voz de azucena
de las diosas; y suenan la cumbre del Olimpo nevoso
y las moradas de los dioses. Y ellas, con voz inmortal,
la venerada estirpe de los dioses celebran cantando
desde el principio: a los que Gea y Urano espacioso engendraron
y a los que de ellos nacieron, dioses donadores de bienes,
primeramente; y luego, a Zeus, padre de dioses y hombres,
[honran las diosas cuando empiezan y cesan el canto,]
cuánto es, de los dioses, el más excelente y máximo en fuerza;
y en fin, cantando de los hombres y de los fuertes Gigantes
la estirpe, en el Olimpo la mente de Zeus regocijan
las Musas olímpicas, hijas de Zeus que la égida lleva.
Las parió en Pieria, habiéndose unido al padre Cronida,
Mnemosine, de los cerros de Eleutera señora,
como olvido de males y descanso de penas.
Pues por nueve noches se unió con ella Zeus sapiente,
lejos de los inmortales, al sagrado lecho subiendo,
y cuando se cumplió un año y las estaciones volvieron,
[pasando los meses, y muchos días se acabaron,]

ἡ δ' ἔτεκ' ἐννέα κούρας ὁμόφρονας, ᾗσιν ἀοιδὴ
μέμβλεται ἐν στήθεσσιν, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις,
τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου·
ἔνθά σφιν λιπαροί τε χοροὶ καὶ δώματα καλά·
πὰρ δ' αὐτῇς Χάριτές τε καὶ Ἵμερος οἰκί' ἔχουσιν
ἐν θαλίῃς· ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἱεῖσαι
μέλπονται, πάντων τε νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ
ἀθανάτων κλείουσιν, †ἐπήρατον ὄσσαν ἱεῖσαι.†
Αἳ τότ' ἴσαν πρὸς Ὄλυμπον ἀγαλλόμεναι ὀπὶ καλῇ,
ἀμβροσίῃ μολπῇ· περὶ δ' ἴαχε γαῖα μέλαινα
ὑμνεύσαις, ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὕπο δοῦπος ὀρώρει
νισομένων πατέρ' εἰς ὅν· ὁ δ' οὐρανῷ ἐμβασιλεύει,
αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνόν,
κάρτει νικήσας πατέρα Κρόνον· εὖ δὲ ἕκαστα
ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς.
ταῦτ' ἄρα Μοῦσαι ἄειδον Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
ἐννέα θυγατέρες μεγάλου Διὸς ἐκγεγαυῖαι,
Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε
Τερψιχόρη τ' Ἐράτω τε Πολύμνιά τ' Οὐρανίη τε
Καλλιόπη θ'· ἡ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.
ἡ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.
ὅντινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο
γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων,
τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσιν ἐέρσην,
τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δέ νυ λαοὶ
πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας
ἰθείῃσι δίκῃσιν· ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων
αἶψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν.
τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὕνεκα λαοῖς
βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι
ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.

parió ella a nueve hijas, unánimes, a las cuales el canto
les gusta en el pecho, y que tienen el alma sin penas,
no lejos de la cima más alta del Olimpo nevoso;
allí están sus coros brillantes y sus bellas moradas;
junto a ellas, las Gracias e Hímero tienen sus casas
entre fiestas; y voz muy amable por su boca emitiendo
cantan, y las leyes de todo y las nobles costumbres
de los inmortales celebran, [voz muy amable emitiendo].
Ellas fueron, allí, ufanas de su bella voz, al Olimpo,
con melodía divina; y resonaba en torno a su canto
la negra tierra, y bajo sus pies un son amable se alzaba
mientras iban hacia el padre suyo: el que reina en el cielo,
poseyendo él solo el trueno y el rayo encendido,
tras vencer por la fuerza al padre Cronos; y bien cada cosa
partió a los inmortales por igual, e indicó los honores.
Esto cantaban las Musas que tienen moradas olímpicas,
las nueve hijas por el grande Zeus engendradas:
Clío y Euterpe y Talía y Melpómene,
y Terpsícore y Erato y Polimnia y Urania
y Calíope —y ésta es la más señalada de todas.
Pues ella acompaña también a los reyes augustos.
Aquel de los reyes de estirpe divina a quien honren
y, cuando nace, miren de Zeus potente las hijas,
a éste, sobre la lengua le vierten un dulce rocío
y de su boca las palabras fluyen de miel; y los hombres,
todos, miran hacia él mientras hace justicia
con rectas sentencias; y él, hablando de modo certero,
pronto, incluso un gran pleito, con pericia termina.
Pues por eso son los reyes prudentes, porque a los hombres
agraviados, en el ágora reparación ellos dan
fácilmente, exhortando con suaves palabras.

ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὣς ἱλάσκονται
αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν.
τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν.
ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἑκηβόλου 'Απόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί,
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ὄλβιος, ὅντινα Μοῦσαι
φίλωνται· γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.
εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέι θυμῷ
ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς
Μουσάων θεράπων κλεῖα προτέρων ἀνθρώπων
ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεοὺς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν,
αἶψ' ὅ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων
μέμνηται· ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.
Χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν·
κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων,
οἳ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
Νυκτός τε δνοφερῆς, οὕς θ' ἁλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος,
[εἴπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδματι θυίων,
ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν·]
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο, θεοὶ δωτῆρες ἐάων,
ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο
ἠδὲ καὶ ὡς τὰ πρῶτα πολύπτυχον ἔσχον Ὄλυμπον.
ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι 'Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ' ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος 'Ολύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,

Cuando va entre la gente como a un dios lo propician
por su dulce respeto, y entre los congregados descuella.
Tal de las Musas el don sagrado a los hombres.
Porque de las Musas y de Apolo que flecha de lejos
proceden, sobre la tierra, citaristas y aedos,
y de Zeus, los reyes. Dichoso aquel que las Musas
quieren: dulce fluye de su boca el acento.
Pues si a alguien, con duelo en el alma recién apenada,
afligido, se le seca el corazón, y un aedo,
de las Musas siervo, las hazañas de los hombres antiguos
canta, y a los dioses beatos que el Olimpo poseen,
aquél, luego, de sus angustias se olvida, y nada de penas
recuerda; pues pronto de las diosas lo divierten los dones.

Salve, hijas de Zeus, el deleitoso canto donadme.
Celebrad la sacra estirpe de los dioses siempre existentes,
los que de Gea nacieron y de Urano estrellado,
y de Noche tenebrosa, y los que crió Ponto salobre;
[decid cómo, primero, los dioses y la tierra nacieron
y los ríos y el ponto infinito, que furioso se hincha,
y los astros resplandecientes y, arriba, el cielo espacioso;]
y los que de ellos nacieron, dioses donadores de bienes,
y cómo dividieron las riquezas y honores partieron
y en fin cómo, primero, el multidoblado Olimpo ocuparon.
Esto decidme, oh Musas, que tenéis moradas olímpicas,
desde el principio, y decid, de ello, qué fue lo primero.

Primeramente, por cierto, fue Abismo; y después,
Gea de amplio seno, cimiento siempre seguro de todo
inmortal que habita la cumbre del Olimpo nevoso,
y Tártaro oscuro al fondo de la tierra de anchos caminos,
y Eros, que es entre los inmortales dioses bellísimo,

λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
Ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑωυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.
γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεᾶν χαρίεντας ἐναύλους
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα.
ἣ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν, οἴδματι θυῖον,
Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου· αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην
Κοῖόν τε Κρεῖόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε
Θείαν τε Ῥείαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε
Φοίβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἐρατεινήν.
τοὺς δὲ μέθ' ὁπλότατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,
δεινότατος παίδων, θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα.
Γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας,
Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὀβριμόθυμον,
οἳ Ζηνὶ βροντήν τ' ἔδοσαν τεῦξάν τε κεραυνόν.
οἳ δή τοι τὰ μὲν ἄλλα θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν,
μοῦνος δ' ὀφθαλμὸς μέσσῳ ἐνέκειτο μετώπῳ·
[Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὕνεκ' ἄρά σφεων
κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ·]
ἰσχὺς δ' ἠδὲ βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ' ἔργοις.
Ἄλλοι δ' αὖ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο
τρεῖς παῖδες μεγάλοι <τε> καὶ ὄβριμοι, οὐκ ὀνομαστοί,
Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύγης θ', ὑπερήφανα τέκνα.
τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων ἀίσσοντο
ἄπλαστοι, κεφαλαὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα

que desata los miembros, y de todos los dioses y hombres
domeña la mente y la voluntad prudente, en el pecho.
De Abismo, Érebo y la negra Noche nacieron;
y de la Noche, luego, Éter y Hemera nacieron,
que ella concibió y parió, habiéndose a Érebo unido en amor.
Gea procreó primeramente, igual a sí misma,
a Urano estrellado, porque todo alrededor la cercara,
y fuera de los dioses beatos cimiento siempre seguro.
Y las altas Montañas procreó, amenas guaridas de diosas,
las Ninfas, que habitan en los montes de muchos senderos.
Ella parió aun al piélago estéril, que furioso se hincha,
a Ponto, sin amor deleitoso; y luego parió,
con Urano habiendo yacido, a Océano profundo de vórtices,
y a Ceo y a Crío y a Hiperión y a Japeto,
y a Tea y a Rea y a Mnemosine y a Temis,
y a Febe de áurea corona y a Tetis amable.
Tras ellos nació el más joven, Cronos de mente tortuosa,
el más terrible de los hijos, y odió al padre fecundo.
Otra vez, procreó a los Cíclopes de corazón soberbio:
Brontes y Estéropes y Arges de ánimo recio,
que a Zeus dieron el trueno y fabricaron el rayo.
Ellos eran, en todo lo demás, semejantes a dioses,
mas un único ojo en medio de su frente yacía;
[y tenían el apodo de Cíclopes porque, en efecto,
un ojo circular en su frente yacía;]
y fuerza y poder y destreza había en sus obras.
Otros, todavía, de Gea y de Urano nacieron,
tres hijos grandes y fuertes, innominables:
Coto y Briareo y Giges, criaturas soberbias.
De sus hombros salían impetuosos cien brazos,
terribles, y a cada uno cincuenta cabezas

ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν·
ἰσχὺς δ' ἄπλητος κρατερὴ μεγάλῳ ἐπὶ εἴδει.

Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι
ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,
πάντας ἀποκρύπτασκε, καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε,
Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῷ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ
Οὐρανός· ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη
στεινομένη, δολίην δὲ κακὴν τ' ἐφράσσατο τέχνην.
αἶψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος
τεῦξε μέγα δρέπανον καὶ ἐπέφραδε παισὶ φίλοισιν·
εἶπε δὲ θαρσύνουσα, φίλον τετιημένη ἦτορ·
"παῖδες ἐμοὶ καὶ πατρὸς ἀτασθάλου, αἴ κ' ἐθέλητε
πείθεσθαι, πατρός κε κακὴν τεισαίμεθα λώβην
ὑμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα."

Ὣς φάτο· τοὺς δ' ἄρα πάντας ἕλεν δέος, οὐδέ τις αὐτῶν
φθέγξατο· θαρσήσας δὲ μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης
αἶψ' αὖτις μύθοισι προσηύδα μητέρα κεδνήν·
"μῆτερ, ἐγώ κεν τοῦτό γ' ὑποσχόμενος τελέσαιμι
ἔργον, ἐπεὶ πατρός γε δυσωνύμου οὐκ ἀλεγίζω
ἡμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα."

Ὣς φάτο· γήθησεν δὲ μέγα φρεσὶ Γαῖα πελώρη·
εἷσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χερσὶν
ἅρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα.
ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καί ῥ' ἐτανύσθη
πάντῃ· ὁ δ' ἐκ λοχέοιο πάις ὠρέξατο χειρὶ
σκαιῇ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἅρπην,
μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς
ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι
ἐξοπίσω. τὰ μὲν οὔ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός·

habían de los hombros nacido sobre los miembros robustos,
e inmenso era el recio poder, en la grande figura.

En efecto, todos los que de Gea y de Urano nacieron,
los más terribles de los hijos eran, y odiosos al padre
desde el principio; y cada vez que uno de ellos apenas nacía,
lo escondía —y no lo dejaba salir a la luz—
en el seno de Gea, y se alegraba por su obra malvada,
Urano; mas adentro gemía Gea la inmensa
sintiéndose llena, y meditó una treta mala y dolosa
En seguida, habiendo creado la especie del gríseo adamante,
fabricó una gran hoz y enseñóla a sus hijos,
y dijo, animándolos, en su corazón afligida:
"Hijos míos y de un padre furioso, si obedecerme
queréis, nos vengaríamos de la cruel injuria del padre
vuestro; pues él primero maquinó obras indignas."

Así habló. Y a todos los invadió el miedo, y de ellos ninguno
dijo palabra; mas, animándose, el gran Cronos tortuoso,
en seguida, a la augusta madre respondió con palabras:
"Madre, yo podré —lo prometo— llevar a cabo esa empresa,
porque no tengo cuidado del padre nefando
nuestro; pues él primero maquinó obras indignas."

Así habló y se alegró grandemente en su alma Gea, la inmensa.
Lo ocultó y lo metió en acecho, y puso en sus manos
la hoz de afilados dientes, y le expuso todo el engaño.

Llegó, conduciendo a la noche, el gran Urano, y en torno
de Gea, deseoso de amor, se extendió y se alargó
en todas partes; mas el hijo desde el acecho tendióse
con la mano izquierda, y con la derecha asió la hoz enorme,
larga, de afilados dientes, y los genitales del padre
con vehemencia amputó, y los echó tras de sí a dispersarse,
después. Mas ellos no en balde de la mano escaparon;

ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι,
πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν
γείνατ' Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,
τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
Νύμφας θ' ἃς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.
μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
ὣς φέρετ' ἂμ πέλαγος πουλὺν χρόνον· ἀμφὶ δὲ λευκὸς
ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο, τῷ δ' ἔνι κούρη
ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν
ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον.
ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
ποσσὶν ὕπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν δ' Ἀφροδίτην
[ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ ἐυστέφανον Κυθέρειαν]
κικλήσκουσι θεοί τε καὶ ἀνέρες, οὕνεκ' ἐν ἀφρῷ
θρέφθη· ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις·
Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο πολυκλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ·
ἠδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.
τῇ δ' Ἔρος ὡμάρτησε καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλὸς
γεινομένῃ τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούσῃ.
ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε
μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,
παρθενίους τ' ὀάρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε
τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε.
Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκε
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανὸς οὓς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.

Νὺξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν
καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνείρων·

porque cuantas gotas surtieron, sangrientas,
todas las acogió Gea; y con el volver de los años
procreó a las fuertes Erinias y a los enormes Gigantes,
coruscos en armas, que largas lanzas tenían en sus manos,
y a las Ninfas que Melias llaman sobre la tierra infinita.
Y los genitales, luego que, con el acero cortándolos,
los echó de la tierra firme en el ponto agitado,
fueron llevados así por el mar mucho tiempo; y, en torno,
una blanca espuma del miembro inmortal manaba, y en ella
se crió una muchacha; primero, a Citera divina
acercóse, y luego, de allí, fue a Chipre del mar rodeada.
Tomó tierra la bella diosa veneranda y, en torno,
la hierba bajo los pies suaves brotaba; y a ella, Afrodita
[diosa de la espuma nacida y Citerea de bella corona]
la llaman dioses y hombres, porque en la espuma
se crió; y también Citerea, porque llegó a Citera;
y Chiprogena, porque nació en Chipre de mar agitado,
o Filomeda, porque de los genitales vino a la luz.
Eros la acompañó y la siguió Hímero bello,
desde cuando nació y entró en la familia divina.
Y este honor desde el principio posee y tiene asignada
esta parte entre los hombres y los inmortales dioses:
confidencias virginales, y sonrisas, y engaños,
y deleitación suave, y amor, y dulzura.
Maldiciendo a los hijos que él mismo engendró, el gran Urano,
el padre solía con el apodo de Titanes llamarlos;
decía que, tendiendo [las manos], con insolencia un grave acto
habían cometido, de que, luego, habría seguido el tormento.

La Noche parió a la negra Kera, y a Moros odioso,
y a Tánatos, y a Hipnos parió, y parió a la familia de Ensueños;

οὔ τινι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή.
δεύτερον αὖ Μῶμον καὶ Ὀιζὺν ἀλγινόεσσαν
Ἑσπερίδας θ', αἷς μῆλα πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο
χρύσεα καλὰ μέλουσι φέροντά τε δένδρεα καρπόν,
καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποίνους,
[Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε βροτοῖσι
γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,]
αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν·
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρίν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅστις ἁμάρτῃ.
τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι,
Νὺξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα
Γῆράς τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.
Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ὑσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἀνδροκτασίας τε
Νείκεά τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλλογίας τε
Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλῃσιν,
Ὅρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος,
πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα,
οὕνεκα νημερτής τε καὶ ἤπιος, οὐδὲ θεμίστων
λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν·
αὖτις δ' αὖ Θαύμαντα μέγαν καὶ ἀγήνορα Φόρκυν
Γαίῃ μισγόμενος καὶ Κητὼ καλλιπάρῃον
Εὐρυβίην τ' ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχουσαν.
Νηρῆος δ' ἐγένοντο μεγήρατα τέκνα θεάων
πόντῳ ἐν ἀτρυγέτῳ καὶ Δωρίδος ἠυκόμοιο,

sin yacer con nadie los parió la oscura Noche divina.
Y luego, al Vituperio y a la dolorosa Miseria
y a las Hespérides que cuidan, allende el ínclito Océano,
las bellas manzanas de oro y los árboles que las producen,
y a las Moiras y a las Keras procreó, en el castigo implacables,
[Cloto, Láquesis y Átropos, que a los mortales les dan,
porque lo tengan, tanto el bien como el mal, cuando nacen,]
que de los hombres y dioses las transgresiones persiguen;
y nunca cesan las diosas en su ira terrible
antes de darle duro castigo a cualquiera que peque.
Y parió aun a Némesis, pena a los hombres mortales,
la Noche funesta; y, tras ella, parió a Engaño, a Filotes
y a la Vejez funesta, y parió a la Lucha de alma violenta.
Luego, la Lucha odiosa parió a la Fatiga afligente
y al Olvido y al Hambre y los Dolores que mueven el llanto
y Riñas y Batallas y Carnicerías y Homicidios
y Pleitos y Disputas y Palabras Fingidas
y Mal Gobierno y Ruina, convivientes uno con otra,
y al Juramento, que más a los hombres terrestres
aflige cuando alguien, de intento, comete perjurio.

Ponto procreó a Nereo, sincero y veraz,
el mayor de sus hijos; y a éste también le llaman el Viejo
porque es leal y benigno y porque no de las leyes
se olvida, mas justos y benignos consejos conoce;
y luego, además, procreó al gran Taumante y a Forcis valiente,
uniéndose a Gea, y a Ceto de bellas mejillas
y a Euribía, que corazón de adamante tiene en el pecho.
Hijas muy amables entre las diosas de Nereo nacieron,
en el ponto estéril, y de Dóride de hermoso cabello,

κούρης Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο,
Πρωτώ τ' Εὐκράντη τε Σαώ τ' Ἀμφιτρίτη τε
Εὐδώρη τε Θέτις τε Γαλήνη τε Γλαύκη τε,
Κυμοθόη Σπειώ τε Θόη θ' Ἁλίη τ' ἐρόεσσα
Πασιθέη τ' Ἐρατώ τε καὶ Εὐνίκη ῥοδόπηχυς
καὶ Μελίτη χαρίεσσα καὶ Εὐλιμένη καὶ Ἀγαυὴ
Δωτώ τε Πρωτώ τε Φέρουσά τε Δυναμένη τε
Νησαίη τε καὶ Ἀκταίη καὶ Πρωτομέδεια,
Δωρὶς καὶ Πανόπεια καὶ εὐειδὴς Γαλάτεια
Ἱπποθόη τ' ἐρόεσσα καὶ Ἱππονόη ῥοδόπηχυς
Κυμοδόκη θ', ἣ κύματ' ἐν ἠεροειδέι πόντῳ
πνοιάς τε ζαέων ἀνέμων σὺν Κυματολήγῃ
ῥεῖα πρηΰνει καὶ ἐυσφύρῳ Ἀμφιτρίτῃ,
Κυμώ τ' Ἠιόνη τε ἐυστέφανός θ' Ἁλιμήδη
Γλαυκονόμη τε φιλομμειδὴς καὶ Ποντοπόρεια
Λειαγόρη τε καὶ Εὐαγόρη καὶ Λαομέδεια
Πουλυνόη τε καὶ Αὐτονόη καὶ Λυσιάνασσα
Εὐάρνη τε φυήν τ' ἐρατὴ καὶ εἶδος ἄμωμος
καὶ Ψαμάθη χαρίεσσα δέμας δίη τε Μενίππη
Νησώ τ' Εὐπόμπη τε Θεμιστώ τε Προνόη τε
Νημερτής θ', ἣ πατρὸς ἔχει νόον ἀθανάτοιο.
αὗται μὲν Νηρῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο
κοῦραι πεντήκοντα, ἀμύμονα ἔργα ἰδυῖαι.

Θαύμας δ' Ὠκεανοῖο βαθυρρείταο θύγατρα
ἠγάγετ' Ἠλέκτρην· ἣ δ' ὠκεῖαν τέκεν Ἶριν
ἠυκόμους θ' Ἁρπυίας, Ἀελλώ τ' Ὠκυπέτην τε,
αἵ ῥ' ἀνέμων πνοιῇσι καὶ οἰωνοῖς ἅμ' ἕπονται
ὠκείῃς πτερύγεσσι· μεταχρόνιαι γὰρ ἴαλλον.

Φόρκυι δ' αὖ Κητὼ Γραίας τέκε καλλιπαρήους
ἐκ γενετῆς πολιάς, τὰς δὴ Γραίας καλέουσιν
ἀθάνατοί τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοί τ' ἄνθρωποι,

hija de Océano, el río que en sí mismo termina:
Proto y Eucrante y Sao y Anfitrite
y Eudora y Tetis y Glauce y Galene,
Cimotoe y Espío y Toe y la amable Halía
y Pasitea y Erato y Eunice de róseos brazos
y la graciosa Melite y Agavé y Eulimene
y Doto y Proto y Dinamene y Ferusa
y Nesea y Actea y Protomedea
y Dóride y Panopea y Galatea hermosa
e Hipotoe amable e Hiponoe de róseos brazos,
y Cimodoce que, en el ponto brumoso, las olas
y los soplos de los vientos airados, con Cimatolege,
fácilmente aquieta y con Anfitrite de hermoso tobillo,
y Cimo y Eione y la bien coronada Alimede
y Glauconome que ama la risa y Pòntoporea
y Leagore y Evagore y Laomedea
y Polinoe y Autonoe y Lisianasa
y Evarne de amable figura y semblante perfecto
y Psamate graciosa en el cuerpo y la divina Menipe
y Neso y Eupompe y Temisto y Pronoe
y Nemerte, que del padre inmortal la mente posee.
Éstas de Nereo irreprochable nacieron,
cincuenta hijas que irreprochables obras conocen.
Taumante a una hija de Océano de profunda corriente
desposó, a Electra; y ella parió a Iris ligera
y a las Harpías de hermoso cabello —Ocipete y Aelo—
que al soplo de los vientos y a las aves igualan
con sus rápidas alas, pues vuelan alto en el aire.
A Forcis, Ceto parió las Greas de bellas mejillas,
canosas desde el nacimiento (y por esto Greas las llaman
los inmortales dioses y los hombres que en tierra caminan):

Πεμφρηδώ τ' εὔπεπλον Ἐνυώ τε κροκόπεπλον,
Γοργούς θ', αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο
ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἵν' Ἑσπερίδες λιγύφωνοι,
Σθεννώ τ' Εὐρυάλη τε Μέδουσά τε λυγρὰ παθοῦσα.
ἣ μὲν ἔην θνητή, αἳ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρῳ,
αἱ δύο· τῇ δὲ μιῇ παρελέξατο Κυανοχαίτης
ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν.
τῆς ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν,
ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος·
τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν, ὅτ' ἄρ' Ὠκεανοῦ παρὰ πηγὰς
γένθ', ὃ δ' ἄορ χρύσειον ἔχων μετὰ χερσὶ φίλῃσιν.
χὠ μὲν ἀποπτάμενος προλιπὼν χθόνα, μητέρα μήλων,
ἵκετ' ἐς ἀθανάτους, Ζηνὸς δ' ἐν δώμασι ναίει
βροντήν τε στεροπήν τε φέρων Διὶ μητιόεντι.
Χρυσάωρ δ' ἔτεκε τρικέφαλον Γηρυονῆα
μιχθεὶς Καλλιρόῃ κούρῃ κλυτοῦ Ὠκεανοῖο·
τὸν μὲν ἄρ' ἐξενάριξε βίη Ἡρακληείη
βουσὶ παρ' εἰλιπόδεσσι περιρρύτῳ εἰν Ἐρυθείῃ
ἤματι τῷ, ὅτε περ βοῦς ἤλασεν εὐρυμετώπους
Τίρυνθ' εἰς ἱερήν, διαβὰς πόρον Ὠκεανοῖο,
Ὄρθόν τε κτείνας καὶ βουκόλον Εὐρυτίωνα
σταθμῷ ἐν ἠερόεντι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο.
Ἡ δ' ἔτεκ' ἄλλο πέλωρον ἀμήχανον, οὐδὲν ἐοικὸς
θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ' ἀθανάτοισι θεοῖσι,
σπῆι ἐνὶ γλαφυρῷ, θείην κρατερόφρον' Ἔχιδναν,
ἥμισυ μὲν νύμφην ἑλικώπιδα καλλιπάρηον,
ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν δεινόν τε μέγαν τε
αἰόλον ὠμηστήν, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης·
ἔνθα δέ οἱ σπέος ἐστὶ κάτω κοίλῃ ὑπὸ πέτρῃ
τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων·
ἔνθ' ἄρα οἱ δάσσαντο θεοὶ κλυτὰ δώματα ναίειν.

Penfredo de hermoso peplo y Enío de peplo amarillo;
y las Gorgonas, que viven allende el ínclito Oceáno
en el confín de la noche; donde las canoras Hespérides:
Esteno, Euríale y Medusa que padeció suerte luctuosa.
Ésta era mortal, y aquéllas sin vejez e inmortales
las dos; mas con ésta sola yació el de azul cabellera
en un mórbido prado entre flores vernales.
De ella, cuando Perseo le cortó la cabeza del cuello,
surgieron el gran Crisaor y el caballo Pegaso;
y éste tuvo el nombre porque cerca de las aguas de Océano
nació; aquél porque una áurea espada tenía en sus manos.
Y Pegaso, al volar dejando la tierra, madre de greyes,
fue hacia los inmortales, y de Zeus las moradas habita,
el trueno y el rayo llevando a Zeus sapiente.
Crisaor al tricípite Gerión procreó,
habiéndose unido a Caliroe, hija del ínclito Océano;
y a aquél lo mató en Eritea por el mar rodeada,
cerca de los bueyes de tornátil pie, la fuerza de Heracles
el día en que empujó los bueyes de frente espaciosa
hacia Tirinto sagrada, tras pasar el curso de Océano
y después de matar a Orto y al boyero Euritión
en el establo brumoso, allende el ínclito Océano.
Ceto parió a otro monstruo irresistible, no semejante
a los hombres mortales ni a los inmortales dioses,
en una cueva profunda: a la divina Equidna feroz,
mitad ninfa ojinegra, de bellas mejillas,
y mitad monstruosa serpiente, terrible y grande, jaspeada,
carnívora, en las honduras de la tierra divina;
allí, abajo, ella tiene su cueva, bajo cóncava roca,
lejos de los inmortales dioses y de hombres mortales;
allí le asignaron los dioses tener sus ilustres moradas.

῾Η δ' ἔρυτ' εἰν ᾿Αρίμοισιν ὑπὸ χθόνα λυγρὴ ῎Εχιδνα,
ἀθάνατος νύμφη καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.
τῇ δὲ Τυφάονά φασι μιγήμεναι ἐν φιλότητι
δεινόν θ' ὑβριστήν τ' ἄνομόν θ' ἑλικώπιδι κούρῃ·
ἣ δ' ὑποκυσαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα.
῎Ορθον μὲν πρῶτον κύνα γείνατο Γηρυονῆι·
δεύτερον αὖτις ἔτικτεν ἀμήχανον, οὔ τι φατειόν,
Κέρβερον ὠμηστήν, ᾿Αίδεω κύνα χαλκεόφωνον,
πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε·
τὸ τρίτον ῞Υδρην αὖτις ἐγείνατο λύγρα ἰδυῖαν
Λερναίην, ἣν θρέψε θεὰ λευκώλενος ῞Ηρη
ἄπλητον κοτέουσα βίῃ ῾Ηρακληείῃ·
καὶ τὴν μὲν Διὸς υἱὸς ἐνήρατο νηλέι χαλκῷ
᾿Αμφιτρυωνιάδης σὺν ἀρηιφίλῳ ᾿Ιολάῳ
῾Ηρακλέης βουλῇσιν ᾿Αθηναίης ἀγελείης.
ἣ δὲ Χίμαιραν ἔτικτε πνέουσαν ἀμαιμάκετον πῦρ,
δεινήν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε·
τῆς [δ'] ἦν τρεῖς κεφαλαί· μία μὲν χαροποῖο λέοντος,
ἣ δὲ χιμαίρης, ἣ δ' ὄφιος, κρατεροῖο δράκοντος·
[πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο·]
τὴν μὲν Πήγασος εἷλε καὶ ἐσθλὸς Βελλεροφόντης.
ἣ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε Καδμείοισιν ὄλεθρον,
῎Ορθῳ ὑποδμηθεῖσα, Νεμειαῖόν τε λέοντα,
τόν ῥ' ῞Ηρη θρέψασα Διὸς κυδρὴ παράκοιτις
γουνοῖσιν κατένασσε Νεμείης, πῆμ' ἀνθρώποις·
ἔνθ' ἄρ' ὅ γ' οἰκείων ἐλεφαίρετο φῦλ' ἀνθρώπων,
κοιρανέων Τρητοῖο Νεμείης ἠδ' ᾿Απέσαντος·
ἀλλά ἑ ἶς ἐδάμασσε βίης ῾Ηρακληείης.

Κητὼ δ' ὁπλότατον Φόρκυι φιλότητι μιγεῖσα
γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης

En los Arimos, bajo el suelo, la Equidna luctuosa
es retenida, ninfa inmortal y sin vejez para siempre.
A ella dicen que Tifón se haya unido en amor —insolente
y terrible y sin leyes— a la muchacha ojinegra;
y ésta, encinta, parió hijos duros de alma.
Primeramente a Orto, el perro de Gerión, procreó;
y luego, segundo, parió al irresistible, nefando,
Cerbero carnívoro, el perro con voz broncínea de Hades,
de cincuenta cabezas, despiadado y feroz;
y en tercer lugar procreó a la Hidra de Lerna, en obras luctuosas
experta, a quien Hera, la diosa de blancos brazos, crió,
inmensamente airada contra la fuerza de Heracles;
la mató con el inexorable bronce el hijo de Zeus,
el Anfitrionida Heracles, con el belicoso Yolao,
por los consejos de Atenea que guía las huestes.
Equidna parió a Quimera, que soplaba un fuego indomable,
terrible y grande y de pies veloces y recia;
ésta tenía tres cabezas: una de león de ojos feroces,
otra de cabra y otra de serpiente, de recio dragón;
[león por delante, dragón por detrás, cabra en el medio,
soplando una fuerza terrible de fuego encendido;]
y la abatió Pegaso con el valiente Belerofonte.
Y, ruina a los Cadmeos, parió luego a la Esfinge funesta,
habiendo sido sujetada por Orto, y al león de Nemea
al que Hera, la ilustre esposa de Zeus, después de criarlo,
puso en los cerros de Nemea, como pena a los hombres;
y estando él allí, exterminaba a las tribus de hombres,
siendo dueño del Treto de Nemea y del Apesas;
pero la fuerza lo domó de la violencia heraclea.

Por último Ceto, tras unirse en amor a Forcis, procreó
el terrible dragón que, en las honduras de la tierra sombría,

πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει.
τοῦτο μὲν ἐκ Κητοῦς καὶ Φόρκυνος γένος ἐστίν.

Τηθὺς δ' Ὠκεανῷ Ποταμοὺς τέκε δινήεντας,
Νεῖλόν τ' Ἀλφειόν τε καὶ Ἠριδανὸν βαθυδίνην,
Στρυμόνα Μαίανδρόν τε καὶ Ἴστρον καλλιρέεθρον
Φᾶσίν τε Ῥῆσόν τ' Ἀχελῷόν τ' ἀργυροδίνην
Νέσσόν τε Ῥοδίον θ' Ἁλιάκμονά θ' Ἑπτάπορόν τε
Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα
Πηνειόν τε καὶ Ἕρμον ἐυρρείτην τε Κάικον
Σαγγάριόν τε μέγαν Λάδωνά τε Παρθένιόν τε
Εὔηνόν τε καὶ Ἄρδησκον θεῖόν τε Σκάμανδρον.

Τίκτε δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἳ κατὰ γαῖαν
ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι
καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι,
Πειθώ τ' Ἀδμήτη τε Ἰάνθη τ' Ἠλέκτρη τε
Δωρίς τε Πρυμνώ τε καὶ Οὐρανίη θεοειδὴς
Ἱππώ τε Κλυμένη τε Ῥόδειά τε Καλλιρόη τε
Ζευξώ τε Κλυτίη τε Ἰδυῖά τε Πασιθόη τε
Πληξαύρη τε Γαλαξαύρη τ' ἐρατή τε Διώνη
Μηλόβοσίς τε Θόη τε καὶ εὐειδὴς Πολυδώρη
Κερκηίς τε φυὴν ἐρατὴ Πλουτώ τε βοῶπις
Περσηίς τ' Ἰάνειρά τ' Ἀκάστη τε Ξάνθη τε
Πετραίη τ' ἐρόεσσα Μενεσθώ τ' Εὐρώπη τε
Μῆτίς τ' Εὐρυνόμη τε Τελεστώ τε κροκόπεπλος
Χρυσηίς τ' Ἀσίη τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψὼ
Εὐδώρη τε Τύχη τε καὶ Ἀμφιρὼ Ὠκυρόη τε
καὶ Στύξ, ἣ δή σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.
αὗται δ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο
πρεσβύταται κοῦραι· πολλαί γε μέν εἰσι καὶ ἄλλαι·
τρὶς γὰρ χίλιαί εἰσι τανύσφυροι Ὠκεανῖναι,

en los grandes límites, guarda manzanas todas de oro.
Ésta es la descendencia de Ceto y de Forcis.

A Océano, Tetis parió los Ríos remolineantes:
Nilo y Alfeo y Eridano profundo de vórtices,
Estrimón y Meandro e Istro de bella corriente
y Fasis y Reso y Aqueloo argénteo de vórtices
y Neso y Rodio y Haliacmón y Heptaporo
y Gránico y Esepo y Símois divino
y Peneo y Hermo y Caico de hermosa corriente
y el gran Sangario y Ladón y Partenio
y Eveno y Ardesco y el divino Escamandro.
Y aun parió a la sacra estirpe de hijas que, sobre la tierra,
crían a los jóvenes para varones, con Apolo señor
y los Ríos —pues esta suerte tienen de parte de Zeus—:
Peito y Admete y Yante y Electra
y Dóride y Primno y Urania de divino semblante
e Hipo y Climene y Rodea y Caliroe
y Zeuxo y Clitia e Idía y Pasitoe
y Plexaura y Galaxaura y la amable Dione
y Melobosis y Toe y Polidora de bello semblante
y Cerceis de amable figura y Pluto de ojos bovinos
y Perseis y Yanira y Xante y Acaste
y la amable Petrea y Menesto y Europa
y Metis y Eurinome y Telesto de peplo amarillo
y Criseide y Asia y la encantadora Calipso
y Eudora y Ociroe y Tyche y Anfiro
y Estigia, que entre todas ellas es la más señalada.
Éstas son las hijas mayores que de Océano y de Tetis
nacieron. Hay empero también muchas otras:
pues son tres mil las Oceánidas de fino tobillo

αἵ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης
πάντῃ ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα·
τόσσοι δ' αὖθ' ἕτεροι ποταμοὶ καναχηδὰ ῥέοντες,
υἱέες Ὠκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Τηθύς·
τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν,
οἳ δὲ ἕκαστοι ἴσασιν ὅσοι περιναιετάουσιν.

Θεία δ' Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην
Ἠῶ θ', ἣ πάντεσσιν ἐπιχθονίοισι φαείνει
ἀθανάτοις τε θεοῖσι τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι,
γείναθ' ὑποδμηθεῖσ' Ὑπερίονος ἐν φιλότητι.

Κρείῳ δ' Εὐρυβίη τέκεν ἐν φιλότητι μιγεῖσα
Ἀστραῖόν τε μέγαν Πάλλαντά τε δῖα θεάων
Πέρσην θ', ὃς καὶ πᾶσι μετέπρεπεν ἰδμοσύνῃσιν.
Ἀστραίῳ δ' Ἠὼς ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους,
ἀργεστὴν Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψηροκέλευθον
καὶ Νότον, ἐν φιλότητι θεὰ θεῷ εὐνηθεῖσα·
τοὺς δὲ μέτ' ἀστέρα τίκτεν Ἑωσφόρον Ἠριγένεια
ἄστρά τε λαμπετόωντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
Στὺξ δ' ἔτεκ' Ὠκεανοῦ θυγάτηρ Πάλλαντι μιγεῖσα
Ζῆλον καὶ Νίκην καλλίσφυρον ἐν μεγάροισι,
καὶ Κράτος ἠδὲ Βίην ἀριδείκετα γείνατο τέκνα.
τῶν οὐκ ἔστ' ἀπάνευθε Διὸς δόμος οὐδέ τις ἕδρη,
οὐδ' ὁδὸς ὅππῃ μὴ κείνοις θεὸς ἡγεμονεύει,
ἀλλ' αἰεὶ πὰρ Ζηνὶ βαρυκτύπῳ ἑδριόωνται.
ὣς γὰρ ἐβούλευσε Στὺξ ἄφθιτος Ὠκεανίνη
ἤματι τῷ ὅτε πάντας Ὀλύμπιος ἀστεροπητὴς
ἀθανάτους ἐκάλεσσε θεοὺς ἐς μακρὸν Ὄλυμπον,
εἶπε δ', ὃς ἂν μετὰ εἷο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο,
μή τιν' ἀπορραίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον

que, muy dispersas, la tierra y las profundidades del mar
igual por doquiera recorren, fúlgidas hijas de diosas;
y otros tantos también son los ríos que con estruendo transcurren,
hijos de Océano, a quienes procreó Tetis augusta.
Decir el nombre de todos, al hombre mortal es difícil,
mas bien lo sabe todo aquel que a lo largo de ellos reside.

Tea, al gran Helios y a la resplandeciente Selene
y a Aurora, que a todos los terrestres reluce
y a los inmortales dioses que habitan el cielo espacioso,
procreó, por Hiperión en amor sujetada.

A Crío habiéndose unido en amor, Euribía parió
—entre las diosas divinas— el gran Astreo y a Palante
y a Perses, quien entre todos descollaba en prudencia.
A Astreo, Aurora parió los vientos de alma violenta:
Céfiro esclarecedor y Bóreas de rápido curso
y Noto —habiendo yacido la diosa en amor con el dios—
y, tras ellos, la Matutina parió a la estrella Eosforo
y a los Astros resplandecientes que el cielo coronan.
Y Estigia, de Océano hija, parió, habiéndose unido a Palante
en sus moradas, a Celo y a Victoria de bellos tobillos,
y a Poder y a Fuerza procreó, hijos insignes.
De ellos no hay casa ni estancia alguna lejos de Zeus,
ni camino por el cual el dios no los guíe,
mas siempre al lado de Zeus gravitonante se asientan.
Así, pues, decidió Estigia, la inmortal Oceánide,
el día en que el Olimpio fulminador llamó a todos
los inmortales dioses hacia el prócer Olimpo,
y dijo que a ninguno de los dioses, que con él combatiera
a los Titanes, le quitaría sus fueros, mas el honor

ἐξέμεν ἣν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·
τὸν δ' ἔφαθ' ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος
τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν.
ἦλθε δ' ἄρα πρώτη Στὺξ ἄφθιτος Οὔλυμπόνδε
σὺν σφοῖσιν παίδεσσι φίλου διὰ μήδεα πατρός·
τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν·
αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὅρκον,
παῖδας δ' ἤματα πάντα ἑοῦ μεταναιέτας εἶναι.
ὣς δ' αὔτως πάντεσσι διαμπερὲς ὥς περ ὑπέστη,
ἐξετέλεσσ'· αὐτὸς δὲ μέγα κρατεῖ ἠδὲ ἀνάσσει.

Φοίβη δ' αὖ Κοίου πολυήρατον ἦλθεν ἐς εὐνήν·
κυσαμένη δήπειτα θεὰ θεοῦ ἐν φιλότητι
Λητὼ κυανόπεπλον ἐγείνατο, μείλιχον αἰεί,
408 μείλιχον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντὸς Ὀλύμπου,
407 ἤπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἥν ποτε Πέρσης
ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλῆσθαι ἄκοιτιν.
ἡ δ' ὑποκυσαμένη Ἑκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
Ζεὺς Κρονίδης τίμησε, πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης·
ἡ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς,
ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.
καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἱλάσκηται,
κικλήσκει Ἑκάτην· πολλή τέ οἱ ἔσπετο τιμὴ
ῥεῖα μάλ', ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς,
καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν.
ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο
καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἶσαν ἁπάντων·
οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβιήσατο οὐδέ τ' ἀπηύρα,

de antes, entre los inmortales dioses, cada uno tendría;
y aquel que por Cronos había estado sin honor y sin fueros,
dijo que fueros y honor obtendría, como es justo.
Entonces, llegó la primera al Olimpo Estigia inmortal,
con sus hijos, según los consejos del padre;
y Zeus la honró, y dones le dio extraordinarios:
pues dispuso que ella fuese el gran juramento de dioses
y que los hijos, para siempre, junto con él habitaran.
Y asimismo cumplió enteramente, como había prometido,
con todos; y él mismo grandemente reina y domina.

Febe, entró en el deseado lecho de Ceo
y después, encinta, diosa en amor con un dios,
a Leto de peplo azul procreó, siempre dulce,
dulce desde el principio, dentro del Olimpo suavísima,
benigna a los hombres y a los inmortales dioses.
Y a Asteria procreó, de buen renombre, a quien Perses un día
condujo a su gran morada, a que fuese llamada su esposa.
Y ésta, encinta, parió a Hécate a quien sobre todos
honró Zeus Cronida, y le fue concediendo espléndidos dones:
tener parte de la tierra y de la mar infecunda;
mas ella tuvo también el honor del cielo estrellado
y por los inmortales dioses sumamente es honrada.
Y en efecto, ahora, cuando uno de los hombres terrestres
con ricas ofrendas, según el uso, propicia a los dioses,
a Hécate invoca; y mucho honor muy fácilmente le sigue
a aquel cuyas preces acoge, favorable, la diosa,
y a él dicha concede, porque tiene poder para esto.
En efecto, de todos los que de Gea y de Urano nacieron
y un honor obtuvieron, de todos éstos tiene una parte;
y el Cronida no le hizo ninguna violencia y nada quitó

ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μέτα προτέροισι θεοῖσιν,
425 ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.
οὐδ', ὅτι μουνογενής, ἧσσον θεὰ ἔμμορε τιμῆς
καὶ γεράων γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἠδὲ θαλάσσῃ,
ἀλλ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπεὶ Ζεὺς τίεται αὐτήν.
429 ᾧ δ' ἐθέλῃ, μεγάλως παραγίνεται ἠδ' ὀνίνησιν·
434 ἔν τε δίκῃ βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει,
430 ἔν τ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει ὅν κ' ἐθέλῃσιν·
ἠδ' ὁπότ' ἐς πόλεμον φθισήνορα θωρήσσωνται
ἀνέρες, ἔνθα θεὰ παραγίνεται οἷς κ' ἐθέλῃσι
433 νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι.
439 ἐσθλὴ δ' ἱππήεσσι παρεστάμεν οἷς κ' ἐθέλῃσιν·
435 ἐσθλὴ δ' αὖθ' ὁπότ' ἄνδρες ἀεθλεύωσ' ἐν ἀγῶνι·
ἔνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίνεται ἠδ' ὀνίνησι·
νικήσας δὲ βίῃ καὶ κάρτει, καλὸν ἄεθλον
438 ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.
440 καὶ τοῖς οἳ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται,
εὔχονται δ' Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ,
ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὤπασε πολλήν,
ῥεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ.
ἐσθλὴ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ' ἀέξειν·
445 βουκολίας [τ'] ἀγέλας τε καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν
ποίμνας τ' εἰροπόκων οἰων, θυμῷ γ' ἐθέλουσα,
ἐξ ὀλίγων βριάει καὶ ἐκ πολλῶν μείονα θῆκεν.
οὕτω τοι καὶ μουνογενὴς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα
πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσι.
450 θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἳ μετ' ἐκείνην
ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἠοῦς.
οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἳ δέ τε τιμαί.

Ῥείη δὲ δμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,

de cuanto obtuvo entre los primeros dioses Titanes,
mas lo tiene, según fue el reparto primero, en origen. 425
Ni obtuvo la diosa, por ser unigénita, menos honor
y fueros en la tierra, en la mar y en el cielo,
sino mucho más todavía, porque Zeus la venera.
A quien quiera, grandemente ella asiste y socorre: 429
en los procesos, junto a los reyes augustos se sienta, 434
y en el ágora, entre la gente descuella aquel a quien quiera; 430
y, cuando para la guerra homicida los hombres
se arman, allí asiste a quienes quiere la diosa,
para victoria otorgarles, favorable, y gloria ofrecerles. 433
Benigna a los caballeros, asiste a los que ella quiera; 439
benigna también, cuando los hombres en los juegos compiten; 435
allí, la diosa también a ellos los asiste y socorre;
y el que vence en fuerza y potencia, el bello premio se lleva
fácilmente y con gozo, y a sus padres la gloria acompaña. 438
También a los que el azul proceloso trabajan, y ruegan 440
a Hécate y al resonante Sacudidor de la tierra,
fácilmente la ilustre diosa concede presa abundante,
y fácil la sustrae cuando aparece, si en su alma lo quiere.
Benigna en los establos, con Hermes, acrece el ganado
—las vacadas, los hatos, los vastos rebaños de cabras 445
y las greyes de ovejas lanudas—; si lo quiere en el alma,
de pocos [que son] los aumenta, y los disminuye de muchos.
Así, pues, aunque sea de su madre la única hija,
es honrada entre los inmortales con todos los fueros.
Y el Cronida la hizo nodriza de cuantos jóvenes vieron 450
con ojos, tras ella, la luz de la Aurora multividente.
Así, desde el principio, es nodriza, y éstos son sus honores.

Rea, sujetada a Cronos, parió hijos insignes:

Ἱστίην, Δήμητρα καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον
ἴφθιμόν τ' Ἀίδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει
νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἐρίκτυπον Ἐννοσίγαιον
Ζῆνά τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθών.
καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος, ὥς τις ἕκαστος
νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοιτο,
τὰ φρονέων, ἵνα μή τις ἀγαυῶν Οὐρανιώνων
ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληίδα τιμήν.
πεύθετο γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
οὕνεκά οἱ πέπρωτο ἑῷ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι,
καὶ κρατερῷ περ ἐόντι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς·
τῷ ὅ γ' ἄρ' οὐκ ἀλαοσκοπιὴν ἔχεν, ἀλλὰ δοκεύων
παῖδας ἑοὺς κατέπινε· Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον.
ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆας
τοὺς αὐτῆς, Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν ἀστερόεντα,
μῆτιν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα
παῖδα φίλον, τείσαιτο δ' ἐρινῦς πατρὸς ἑοῖο
παίδων <θ'> οὓς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.
οἱ δὲ θυγατρὶ φίλῃ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο,
καί οἱ πεφραδέτην ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι
ἀμφὶ Κρόνῳ βασιλῆι καὶ υἱέι καρτεροθύμῳ.
πέμψαν δ' ἐς Λύκτον, Κρήτης ἐς πίονα δῆμον,
ὁππότ' ἄρ' ὁπλότατον παίδων ἤμελλε τεκέσθαι,
Ζῆνα μέγαν· τὸν μέν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη
Κρήτῃ ἐν εὐρείῃ τρεφέμεν ἀτιταλλέμεναί τε.
ἔνθα μιν ἷκτο φέρουσα θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν,
πρώτην ἐς Λύκτον· κρύψεν δέ ἑ χερσὶ λαβοῦσα
ἄντρῳ ἐν ἠλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης,
Αἰγαίῳ ἐν ὄρει πεπυκασμένῳ ὑλήεντι.

Hestia, Deméter y Hera de áureas sandalias,
y el fuerte Hades que, bajo tierra, las moradas habita,
de alma cruel, y el resonante Sacudidor de la tierra
y Zeus sapiente, padre de dioses y hombres,
bajo el trueno del cual tiembla la tierra espaciosa.
Mas los engullía el gran Cronos tan luego que, cada uno,
del vientre sagrado de la madre a las rodillas llegaba,
en esto pensando: que de los Uranidas ilustres
ningún otro, entre los inmortales, honor regio tuviera.
Porque sabía, de Gea y de Urano estrellado,
que era destino, para él, ser por un hijo suyo vencido,
por fuerte que fuera, por voluntad del gran Zeus;
por eso, él no tenía ciega mirada; antes bien, vigilando,
engullía a sus hijos; y Rea tenía un dolor infinito.
Empero cuando a Zeus, padre de dioses y hombres,
por parir ya estaba, entonces suplicó a los padres
suyos queridos —a Gea y a Urano estrellado—,
que urdieran con ella un plan para parir, sin ser vista,
a su hijo, y las Erinias vengar de su padre
y de los hijos que había engullido el gran Cronos tortuoso.
Ellos escucharon bien y obedecieron a la hija querida,
y le enseñaron cuanto estaba destinado a cumplirse
acerca del rey Cronos y de su hijo fuerte de alma.
Y la enviaron a Licto, a la pingüe tierra de Creta,
cuando ya debía parir a su último hijo,
al gran Zeus; y, de ella, lo recibiría Gea la inmensa,
para criarlo y educarlo en Creta espaciosa.
Allí fue, llevándolo en la negra noche ligera,
primero a Licto; y lo escondió, en las manos tomándolo,
en un antro inacceso, en la hondura de la tierra divina,
en el monte Egeo densamente cubierto de selvas.

τῷ δὲ σπαργανίσασα μέγαν λίθον ἐγγυάλιξεν
Οὐρανίδῃ μέγ' ἄνακτι, θεῶν προτέρων βασιλῆι.
τὸν τόθ' ἑλὼν χείρεσσιν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
σχέτλιος, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσὶν ὥς οἱ ὀπίσσω
ἀντὶ λίθου ἑὸς υἱὸς ἀνίκητος καὶ ἀκηδὴς
λείπεθ', ὅ μιν τάχ' ἔμελλε βίῃ καὶ χερσὶ δαμάσσας
τιμῆς ἐξελάαν, ὁ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν.

Καρπαλίμως δ' ἄρ' ἔπειτα μένος καὶ φαίδιμα γυῖα
ηὔξετο τοῖο ἄνακτος· ἐπιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν,
Γαίης ἐννεσίῃσι πολυφραδέεσσι δολωθεὶς
ὃν γόνον ἂψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης,
νικηθεὶς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο.
πρῶτον δ' ἐξήμησε λίθον, πύματον καταπίνων·
τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρυοδείης
Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ, γυάλοις ὕπο Παρνησσοῖο,
σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν.

Λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους ὀλοῶν ὑπὸ δεσμῶν,
Οὐρανίδας, οὓς δῆσε πατὴρ ἀεσιφροσύνῃσιν·
οἵ οἱ ἀπεμνήσαντο χάριν εὐεργεσιάων,
δῶκαν δὲ βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνὸν
καὶ στεροπήν· τὸ πρὶν δὲ πελώρη Γαῖα κεκεύθει·
τοῖς πίσυνος θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.

Κούρην δ' Ἰαπετὸς καλλίσφυρον Ὠκεανίνην
ἠγάγετο Κλυμένην καὶ ὁμὸν λέχος εἰσανέβαινεν·
ἡ δέ οἱ Ἄτλαντα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα,
τίκτε δ' ὑπερκύδαντα Μενοίτιον ἠδὲ Προμηθέα
ποικίλον αἰολόμητιν ἁμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθέα,
ὃς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφηστῇσι·
πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστὴν ὑπέδεκτο γυναῖκα
παρθένον. ὑβριστὴν δὲ Μενοίτιον εὐρύοπα Ζεὺς

Y habiendo envuelto una gran piedra en pañales, la dio
al Uranida, grande señor, rey de los dioses primeros;
entonces, con las manos cogiéndola, la echó en su vientre
el mísero, y no pensó en su mente que luego, para él,
en lugar de la piedra, el hijo suyo invencible y seguro
quedaba, quien pronto, con la fuerza y los brazos venciéndolo,
lo echaría del poder, y él mismo reinaría entre los dioses.
Luego, rápidamente el vigor y los fúlgidos miembros
del dios crecieron; y, con el volver de los años,
por las sagaces sugestiones de Gea engañado,
a su prole echó fuera el gran Cronos de mente tortuosa,
vencido por las artes y la fuerza de su hijo.
Y vomitó, primera, la piedra que, última, había engullido;
y Zeus la asentó en la tierra de anchos caminos,
en Pito sagrada, en los valles bajo el Parnaso,
a ser seña después, maravilla a los hombres mortales.
Y desató a los tíos paternos de sus funestas cadenas,
a los Uranidas, a quienes el padre amarró en su locura;
y ellos le agradecieron por sus beneficios,
y le dieron el trueno y el rayo encendido
y el relámpago, que antes la inmensa Gea ocultaba;
confiando en éstos, sobre mortales e inmortales domina.

Japeto a la joven Oceánide de bellos tobillos
desposó, a Climene, y subió al mismo lecho con ella;
y ésta le procreó a Atlante, hijo fuerte de alma,
y parió al perínclito Menecio y a Prometeo sutil,
de variadas astucias, y a Epimeteo irreflexivo
que un mal fue, desde el principio, a los hombres que comen el pan;
pues, el primero, acogió a la virgen por orden de Zeus
modelada. Al insolente Menecio Zeus de amplia mirada

εἰς Ἔρεβος κατέπεμψε βαλὼν ψολόεντι κεραυνῷ
εἵνεκ' ἀτασθαλίης τε καὶ ἠνορέης ὑπερόπλου.
Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
πείρασιν ἐν γαίης, πρόπαρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων
ἑστηώς, κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσι·
ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς.
δῆσε δ' ἀλυκτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον,
δεσμοῖς ἀργαλέοισι, μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας,
καί οἱ ἐπ' αἰετὸν ὦρσε τανύπτερον· αὐτὰρ ὅ γ' ἧπαρ
ἤσθιεν ἀθάνατον, τὸ δ' ἀέξετο ἶσον ἁπάντη
νυκτός, ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις.
τὸν μὲν ἄρ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱὸς
Ἡρακλέης ἔκτεινε, κακὴν δ' ἀπὸ νοῦσον ἄλαλκεν
Ἰαπετιονίδῃ καὶ ἐλύσατο δυσφροσυνάων,
οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος,
ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη
πλεῖον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν.
ταῦτ' ἄρα ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν·
καί περ χωόμενος παύθη χόλου ὃν πρὶν ἔχεσκεν,
οὕνεκ' ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενέι Κρονίωνι.

Καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι
Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προύθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.
τῷ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε, καλύψας γαστρὶ βοείῃ·
τῷ δ' αὖτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ
εὐθετίσας κατέθηκε, καλύψας ἀργέτι δημῷ.
δὴ τότε μιν προσέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
"Ἰαπετιονίδη, πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων,
ὦ πέπον, ὡς ἑτεροζήλως διεδάσσαο μοίρας."

precipitó al Érebo, hiriéndole con el rayo humeante,
por su insensatez y su valor presuntuoso.
Atlante, por dura fuerza, al cielo espacioso sostiene,
en el confín de la tierra, frente a las canoras Hespérides,
de pie, con la cabeza y los brazos infatigables;
pues esa suerte le repartió Zeus sapiente.
Y a Prometeo taimado ató con vínculos indisolubles,
con penosas cadenas, de una columna en medio pasándolas,
y contra él incitó a un águila de alas tendidas; y el hígado
inmortal ella comía, mas éste de noche crecía justo igual
en cuanto devoraba, en todo el día, el ave de alas tendidas.
A ésta, de Alcmena de bellos tobillos el hijo valiente,
Heracles, la mató, y la plaga cruel alejó
del hijo de Japeto y lo liberó de sus cuitas,
no sin el querer de Zeus Olímpico que reina en lo alto,
de que fuera la gloria de Heracles en Tebas nacido
mayor todavía que antes sobre la tierra multinutricia.
Eso, pues, respetando, honraba a su hijo preclaro
y, aunque airado, cesó de la ira que antes tenía
porque aquél se había opuesto al querer del prepotente Cronida.
Pues, cuando a un arreglo llegaban dioses y hombres [mortales
en Mecona, entonces, habiendo a un gran buey, de intento,
partido, lo expuso, queriendo engañar la mente de Zeus.
Pues, por un lado, las carnes y entrañas pingües de grasa
en la piel depuso, cubiertas con el vientre bovino;
por el otro, los blancos huesos del buey, con arte doloso
ajustando, depuso, cubiertos con grasa luciente.
Entonces, le dijo el padre de hombres y dioses:
"Hijo de Japeto, entre todos los dioses preclaro;
querido, ¡Qué injustamente hiciste las partes!"

῝Ως φάτο κερτομέων Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς·
τὸν δ' αὖτε προσέειπε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης,
ἦκ' ἐπιμειδήσας, δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης·
"Ζεῦ κύδιστε μέγιστε θεῶν αἰειγενετάων,
τῶν δ' ἕλευ ὁπποτέρην σε ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἀνώγει."
Φῆ ῥα δολοφρονέων· Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς
γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ
θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν.
χερσὶ δ' ὅ γ' ἀμφοτέρησιν ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφαρ·
χώσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν,
ὡς ἴδεν ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ.
ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.
Τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς·
"Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,
ὦ πέπον, οὐκ ἄρα πω δολίης ἐπελήθεο τέχνης."
῝Ως φάτο χωόμενος Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς.
ἐκ τούτου δήπειτα δόλου μεμνημένος αἰεὶ
οὐκ ἐδίδου μελίῃσι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο
θνητοῖς ἀνθρώποις οἳ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.
ἀλλά μιν ἐξαπάτησεν ἐῢς πάις Ἰαπετοῖο
κλέψας ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν
ἐν κοίλῳ νάρθηκι· δάκεν δ' ἄρα νειόθι θυμὸν
Ζῆν' ὑψιβρεμέτην, ἐχόλωσε δέ μιν φίλον ἦτορ,
ὡς ἴδ' ἐν ἀνθρώποισι πυρὸς τηλέσκοπον αὐγήν.
Αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισι·
γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς·
ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη

Así habló, con sarcasmo, Zeus que conoce inmortales con-
Y le dijo, a su vez, Prometeo de mente tortuosa, [sejos.
con ligera sonrisa y sin olvidar el arte doloso:
"¡Zeus muy glorioso, máximo entre los dioses siempre
[existentes!,
de estas dos, toma la que el corazón en el pecho te manda."
Habló con engaño; y Zeus que conoce inmortales consejos
reconoció y no ignoró el engaño; y los males en su alma
veía que, para los hombres mortales, habían de cumplirse.
Con ambas manos él levantó la blanca manteca;
e irritóse en el pecho y la ira le llegó al corazón
al ver los blancos huesos del buey con el arte doloso.
(De allí, para los inmortales, sobre la tierra los hombres
queman los blancos huesos en perfumados altares).
Entonces le habló, muy indignado, Zeus que amontona las
"Hijo de Japeto, que más que todos eres taimado, [nubes:
¡conque, querido, todavía no olvidas el arte doloso!"
Así habló, irritado, Zeus que conoce inmortales consejos.
Y de aquí en adelante, del dolo acordándose siempre,
ya no daba a los fresnos del fuego infatigable la fuerza
para los hombres mortales que sobre la tierra residen.
Sin embargo, lo engañó de Japeto el hijo arrojado
del fuego infatigable hurtando el fulgor visible a lo lejos,
en hueca férula; y mordió profundamente en el alma
a Zeus altitonante, e hizo que en su corazón se irritara
cuando vio, entre los hombres, el fulgor del fuego a lo lejos.
En seguida, a cambio del fuego, fabricó un mal a los
[hombres;
pues, con la tierra, plasmó el períncito Cojo [una imagen]
parecida a púdica virgen, por voluntad del Cronida;
la ciñó y adornó la ojiclara diosa Atenea

ἀργυφέῃ ἐσθῆτι· κατὰ κρῆθεν δὲ καλύπτρην
δαιδαλέην χείρεσσι κατέσχεθε, θαῦμα ἰδέσθαι·
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους νεοθηλέας, ἄνθεα ποίης,
ἱμερτοὺς περίθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη.
[ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε,
τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
ἀσκήσας παλάμῃσι, χαριζόμενος Διὶ πατρί·
τῇ δ' ἔνι δαίδαλα πολλὰ τετεύχατο, θαῦμα ἰδέσθαι,
κνώδαλ' ὅσ' ἤπειρος δεινὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα·
τῶν ὅ γε πόλλ' ἐνέθηκε—χάρις δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄητο—
θαυμάσια, ζωοῖσιν ἐοικότα φωνήεσσιν.]
Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο,
ἐξάγαγ' ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ' ἄνθρωποι,
κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης·
θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους,
ὡς εἶδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.
ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,
[τῆς γὰρ ὀλώιόν ἐστι γένος καὶ φῦλα γυναικῶν,]
πῆμα μέγα θνητοῖσι, μετ' ἀνδράσι ναιετάουσαι,
οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.
ὡς δ' ὁπότ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι
κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων·
αἱ μέν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα
ἠμάτιαι σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά,
οἱ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους
ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται·
ὣς δ' αὔτως ἄνδρεσσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκε, ξυνήονας ἔργων
ἀργαλέων. ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο·
ὅς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν
μὴ γῆμαι ἐθέλῃ, ὀλοὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἵκηται

con un vestido argénteo, y desde la testa bajó
con las manos un velo adornado —maravilla de verse—;
y en torno guirnaldas de nuevos botones, flores de hierba,
muy hermosas, Palas Atenea en la cabeza le puso
[y en torno de su cabeza una áurea corona le puso,
que había forjado el mismo perínclito Cojo,
labrándola con sus palmas, para complacer a Zeus padre.
En ella había muchos adornos —maravilla de verse—:
de cuantos animales terribles la tierra cría y el mar,
muchos en la corona él puso —y en todos gracia exhalaba—,
admirables, parecidos a criaturas vivas, hablantes.]
Y luego que fabricó el bello mal a cambio de un bien,
la llevó adonde los otros dioses y los hombres estaban,
bien adornada por la ojiclara de padre potente;
y la maravilla asió a inmortales dioses y hombres mortales
cuando vieron el alto engaño, irresistible a los hombres.
Pues de ella el género nace de las femeninas mujeres,
[pues de ella es el funesto género mujeril y la raza,]
—a los mortales gran pena— que entre los hombres habitan,
no de la funesta pobreza compañeras, mas de la hartura.
Como cuando las abejas, en las abrigadas colmenas,
a los zánganos nutren, partícipes en obras malvadas,
y, mientras ellas por todo el día hasta la puesta del sol,
a diario, se apresuran y forman los blancos panales,
aquéllos, en los abrigados corchos adentro quedando,
la ajena fatiga en el vientre propio cosechan;
asimismo, como un mal para los hombres mortales,
Zeus altitonante creó a las mujeres, en obras nocivas
partícipes. Y dio un segundo mal a cambio de un bien:
quien, el connubio y de las mujeres las obras dañinas
huyendo, no quiera casarse y llegue a funesta vejez

χήτει γηροκόμοιο, ὅ γ' οὐ βιότου ἐπιδευὴς
ζώει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ ζωὴν δατέονται
χηρωσταί. ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται,
κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν, ἀρηρυῖαν πραπίδεσσι,
τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει
ἐμμενές· ὃς δέ κε τέτμῃ ἀταρτηροῖο γενέθλης,
ζώει ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων ἀλίαστον ἀνίην
θυμῷ καὶ κραδίῃ, καὶ ἀνήκεστον κακόν ἐστιν.
  Ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν·
οὐδὲ γὰρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς
τοῖό γ' ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
καὶ πολύιδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει.

  Ὀβριάρεῳ δ' ὡς πρῶτα πατὴρ ὠδύσσατο θυμῷ
Κόττῳ τ' ἠδὲ Γύγῃ, δῆσε κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ,
ἠνορέην ὑπέροπλον ἀγώμενος ἠδὲ καὶ εἶδος
καὶ μέγεθος, κατένασσε δ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης.
ἔνθ' οἵ γ' ἄλγε' ἔχοντες ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
εἵατ' ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης,
δηθὰ μάλ' ἀχνύμενοι, κραδίῃ μέγα πένθος ἔχοντες.
ἀλλά σφεας Κρονίδης τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
οὓς τέκεν ἠύκομος Ῥείη Κρόνου ἐν φιλότητι
Γαίης φραδμοσύνῃσιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὖτις.
αὐτὴ γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξε,
σὺν κείνοις νίκην τε καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι.
δηρὸν γὰρ μάρναντο πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες
631 ἀντίον ἀλλήλοισι διὰ κρατερὰς ὑσμίνας
630 Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο,
632 οἱ μὲν ἀφ' ὑψηλῆς Ὄθρυος Τιτῆνες ἀγαυοί,
οἱ δ' ἄρ' ἀπ' Οὐλύμποιο θεοὶ δωτῆρες ἐάων

sin nadie que en ésta lo asista, aquél de alimento no falto
vive, mas, cuando muere, los parientes sus bienes
se parten. Mas aun a quien del connubio le toque la suerte,
y tiene una buena esposa, a su corazón conveniente,
para éste, el mal con el bien de por vida contiende,
permanentemente; y quien encuentre a una especie funesta
vive llevando en el pecho un dolor incesante,
para su alma y su corazón, y es el mal insanable.
Así, no es posible engañar ni eludir la mente de Zeus;
pues ni el hijo de Japeto, el bienhechor Prometeo,
de aquél evitó la grave ira, empero por fuerza,
aunque fuera muy cuerdo, lo retiene una firme cadena.

Cuando primero contra Briareo el padre irritóse en el alma
y contra Coto y Giges, los ató con robusta cadena,
su valor presuntuoso envidiando y su aspecto
y su magnitud, y bajo la tierra de anchos caminos
los puso. Y ellos allí, con penas, bajo tierra viviendo,
en la parte extrema estuvieron, de la gran tierra en los límites,
muy largo tiempo angustiados; en su corazón, con gran duelo.
Pero a ellos el Cronida y los demás inmortales dioses,
que había parido, en amor con Cronos, Rea de hermoso cabello,
por los consejos de Gea, los trajeron de nuevo a la luz.
Pues ella todo, por extenso, les había revelado:
que con aquéllos victoria y fúlgida gloria obtendrían.
Pues largo tiempo habían luchado, con penosa fatiga,
unos en contra de otros, a través de recios combates, 631
los dioses Titanes y cuantos de Cronos nacieron: 630
unos desde el alto Otrys —los Titanes ilustres—; 632
otros desde el Olimpo —los dioses donadores de bienes

οὓς τέκεν ἠύκομος Ῥείη Κρόνῳ εὐνηθεῖσα.
οἵ ῥα τότ' ἀλλήλοισι μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες
συνεχέως μάρναντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς,
οὐδέ τις ἦν ἔριδος χαλεπῆς λύσις οὐδὲ τελευτὴ
οὐδετέροις, ἶσον δὲ τέλος τέτατο πτολέμοιο.
ἀλλ' ὅτε δὴ κείνοισι παρέσχεθεν ἄρμενα πάντα,
νέκταρ τ' ἀμβροσίην τε, τά περ θεοὶ αὐτοὶ ἔδουσι,
πάντων ἐν στήθεσσιν ἀέξετο θυμὸς ἀγήνωρ,
[ὡς νέκταρ τ' ἐπάσαντο καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινήν,]
δὴ τότε τοῖς μετέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
"κέκλυτέ μευ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,
ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.
ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισι
νίκης καὶ κράτεος πέρι μαρνάμεθ' ἤματα πάντα,
Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐκγενόμεσθα.
ὑμεῖς δὲ μεγάλην τε βίην καὶ χεῖρας ἀάπτους
φαίνετε Τιτήνεσσιν ἐναντίον ἐν δαῒ λυγρῇ,
μνησάμενοι φιλότητος ἐνηέος, ὅσσα παθόντες
ἐς φάος ἂψ ἀφίκεσθε δυσηλεγέος ὑπὸ δεσμοῦ
ἡμετέρας διὰ βουλὰς ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος."
"Ὣς φάτο· τὸν δ' αἶψ' αὖτις ἀμείβετο Κόττος ἀμύμων·
"δαιμόνι', οὐκ ἀδάητα πιφαύσκεαι· ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ
ἴδμεν ὅ τοι περὶ μὲν πραπίδες, περὶ δ' ἐστὶ νόημα,
ἀλκτὴρ δ' ἀθανάτοισιν ἀρῆς γένεο κρυεροῖο,
σῇσι δ' ἐπιφροσύνῃσιν ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος
ἄψορρον δ' ἐξαῦτις ἀμειλίκτων ὑπὸ δεσμῶν
ἠλύθομεν, Κρόνου υἱὲ ἄναξ, ἀνάελπτα παθόντες.
τῷ καὶ νῦν ἀτενεῖ τε νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλῇ
ῥυσόμεθα κράτος ὑμὸν ἐν αἰνῇ δηιοτῆτι,
μαρνάμενοι Τιτῆσιν ἀνὰ κρατερὰς ὑσμίνας."
"Ὣς φάτ'· ἐπῄνησαν δὲ θεοὶ δωτῆρες ἐάων

que parió, tras yacer con Cronos, Rea de hermoso cabello.
Para entonces, unos con otros, con pugna penosa,
ellos habían luchado, sin cesar, por diez años cumplidos,
y no había solución ni fin de la dura contienda
para ninguno, e igual el éxito se extendía de la guerra.
Pero cuando les ofreció todo lo que era oportuno
—néctar y ambrosía, de que los mismos dioses se nutren—,
en el pecho de todos acrecióse el ánimo heroico;
[cuando el néctar gustaron y la amable ambrosía;]
y entonces entre ellos dijo el padre de hombres y dioses:
"Escuchadme, de Gea y de Urano fúlgidos hijos,
para que diga lo que el corazón en el pecho me manda.
Pues ya desde muy largo tiempo, enfrentados unos a otros,
por la victoria y el poder luchamos, a diario,
los dioses Titanes y cuantos de Cronos nacimos.
La gran fuerza y los brazos invencibles mostrad
vosotros, de los Titanes en contra, en la lucha funesta,
recordando nuestra buena amistad, cuánto habiendo sufrido
a la luz de nuevo llegasteis de muy dolorosa cadena,
por nuestros designios, desde la oscuridad tenebrosa."
Así habló; y replicóle a su vez Coto, el irreprochable:
"Divino, nada ignorado revelas. Ea, nosotros también
sabemos que mente y corazón superiores tú tienes,
que a los inmortales defendiste de álgida ruina,
y que, por tu prudencia, desde la oscuridad tenebrosa
atrás nuevamente volvimos, de amargas cadenas,
oh, hijo de Cronos, señor, lo inesperado sufriendo.
Por eso, ahora, con voluntad prudente y mente inflexible
defenderemos el poder vuestro, en tremenda pelea,
contra los Titanes luchando, en medio de recios combates."
Así habló; y aplaudieron los dioses donadores de bienes

μῦθον ἀκούσαντες· πολέμου δ' ἐλιλαίετο θυμὸς
μᾶλλον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθε· μάχην δ' ἀμέγαρτον ἔγειραν
πάντες, θήλειαί τε καὶ ἄρσενες, ἤματι κείνῳ,
Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο
οὕς τε Ζεὺς Ἐρέβευσφι ὑπὸ χθονὸς ἧκε φόωσδε,
δεινοί τε κρατεροί τε, βίην ὑπέροπλον ἔχοντες.
τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων ἀίσσοντο
πᾶσιν ὁμῶς, κεφαλαὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.
οἳ τότε Τιτήνεσσι κατέσταθεν ἐν δαῒ λυγρῇ
πέτρας ἠλιβάτους στιβαραῖς ἐν χερσὶν ἔχοντες.
Τιτῆνες δ' ἑτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας
προφρονέως· χειρῶν τε βίης θ' ἅμα ἔργον ἔφαινον
ἀμφότεροι. δεινὸν δὲ περίαχε πόντος ἀπείρων,
γῆ δὲ μέγ' ἐσμαράγησεν, ἐπέστενε δ' οὐρανὸς εὐρὺς
σειόμενος, πεδόθεν δὲ τινάσσετο μακρὸς Ὄλυμπος
ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἵκανε βαρεῖα
Τάρταρον ἠερόεντα ποδῶν, αἰπεῖά τ' ἰωὴ
ἀσπέτου ἰωχμοῖο βολάων τε κρατεράων.
ὣς ἄρ' επ' ἀλλήλοις ἵεσαν βέλεα στονόεντα·
φωνὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' οὐρανὸν ἀστερόεντα
κεκλομένων· οἳ δὲ ξύνισαν μεγάλῳ ἀλαλητῷ.

Οὐδ' ἄρ' ἔτι Ζεὺς ἴσχεν ἑὸν μένος, ἀλλά νυ τοῦ γε
εἶθαρ μὲν μένεος πλῆντο φρένες, ἐκ δέ τε πᾶσαν
φαῖνε βίην· ἄμυδις δ' ἄρ' ἀπ' οὐρανοῦ ἠδ' ἀπ' Ὀλύμπου
ἀστράπτων ἔστειχε συνωχαδόν, οἱ δὲ κεραυνοὶ
ἴκταρ ἅμα βροντῇ τε καὶ ἀστεροπῇ ποτέοντο
χειρὸς ἄπο στιβαρῆς, ἱερὴν φλόγα εἰλυφόωντες,
ταρφέες. ἀμφὶ δὲ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζε
καιομένη, λάκε δ' ἀμφὶ πυρὶ μεγάλ' ἄσπετος ὕλη.
ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα

al oír su palabra; y su corazón anhelaba la guerra
más aún que antes; y una pugna terrible excitaron,
en aquel día, todos ellos —diosas y dioses—:
los dioses Titanes y cuantos de Cronos nacieron,
y los que Zeus del Érebo, bajo tierra, trajo a la luz,
terribles y recios, que presuntuosa fuerza tenían.
De sus hombros salían impetuosos cien brazos,
a todos por igual, y a cada uno cincuenta cabezas
habían de los hombros nacido sobre los miembros robustos.
Opusiéronse allí a los Titanes en la lucha funesta,
rocas enormes teniendo en las manos robustas.
Y los Titanes, enfrente, fortalecieron sus filas
luego; y de sus brazos y fuerza la obra mostraban
ambos a un tiempo. Y mugía horriblemente el ponto infinito,
y la tierra empezó a tronar fuerte, y gemía el cielo espacioso,
agitado, y desde la base temblaba el prócer Olimpo
bajo el ímpetu de los inmortales, y el grave tropel
de los pies al Tártaro tenebroso llegaba, y el alto
estruendo del tumulto indecible y de los golpes potentes.
Así, pues, se lanzaban unos a otros dardos luctuosos;
y la voz de ambas partes llegaba al cielo estrellado,
incitándose; y ellos chocaban con gran alarido.
Entonces Zeus ya no contuvo su poder, sino al punto
de poder su pecho llenóse y toda su fuerza
mostró; y desde el cielo y desde el Olimpo a la vez
fulminando sin cesar avanzaba; y los rayos,
junto con trueno y relámpago, de continuo volaban
desde la mano robusta, retorciendo su llama sagrada,
densos. Y en torno, la tierra dadora de vida tronaba,
ardiendo, y fuerte chirriaba al fuego la inmensa floresta.
Y hervían todo el suelo y las corrientes de Océano

πόντος τ' ἀτρύγετος· τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς ἀυτμὴ
Τιτῆνας χθονίους, φλὸξ δ' αἰθέρα δῖαν ἵκανεν
ἄσπετος, ὄσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων
αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε.
καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος· εἴσατο δ' ἄντα
ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν ἠδ' οὔασιν ὄσσαν ἀκοῦσαι
αὔτως, ὡς ὅτε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
πίλνατο· τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει,
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος·
τόσσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων.
σὺν δ' ἄνεμοι ἔνοσίν τε κονίην τ' ἐσφαράγιζον
βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
κῆλα Διὸς μεγάλοιο, φέρον δ' ἰαχήν τ' ἐνοπήν τε
ἐς μέσον ἀμφοτέρων· ὄτοβος δ' ἄπλητος ὀρώρει
σμερδαλέης ἔριδος, κάρτος δ' ἀνεφαίνετο ἔργων.
ἐκλίνθη δὲ μάχη· πρὶν δ' ἀλλήλοις ἐπέχοντες
ἐμμενέως ἐμάχοντο διὰ κρατερὰς ὑσμίνας.
Οἳ δ' ἄρ' ἐνὶ πρώτοισι μάχην δριμεῖαν ἔγειραν,
Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύγης τ' ἄατος πολέμοιο·
οἵ ῥα τριηκοσίας πέτρας στιβαρέων ἀπὸ χειρῶν
πέμπον ἐπασσυτέρας, κατὰ δ' ἐσκίασαν βελέεσσι
Τιτῆνας· καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν,
νικήσαντες χερσὶν ὑπερθύμους περ ἐόντας,
τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.
[τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.]
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς γαῖαν ἵκοιτο·
723a [ἶσον δ' αὖτ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα·]
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων

y el ponto estéril. Un vapor ardiente envolvía a los Titanes
terrestres, y la llama al éter divino llegaba,
inmensa, y los ojos de ellos, aunque eran fuertes, cegaba
del rayo y del relámpago el resplandor destellante.
Un ardor prodigioso llenaba el abismo; y ver pareció
ante los ojos y oír con las orejas un ruido,
como si Gea y Urano espacioso, de arriba,
se encontrasen; pues tan grande fragor debía haberse dado
desde ella abatida y de él que se precipita de lo alto:
tanto era el fragor de los dioses que venían a contienda.
Y al tropel y a la polvareda acompañaban silbando
los vientos, y al trueno, al relámpago, al rayo encendido,
dardos del grande Zeus; y clamor y tumulto llevaban
en medio de ambos. Y un estrépito inmenso se alzaba
de la terrible contienda, y veíase el poderío de las obras.
Declinó la pugna; mas antes, unos en contra de otros
habían duramente pugnado a través de recios combates.
En las primeras filas, áspera pugna excitaron
Coto y Briareo y Giges insaciable de guerra:
ellos trescientas rocas lanzaban con manos robustas,
una tras otra, y con los proyectiles cubrieron de sombra
a los Titanes; y bajo la tierra de anchos caminos
los enviaron, y con penosas cadenas ataron
—tras vencerlos con sus brazos, aunque fueran soberbios—,
tanto bajo tierra cuanto a la tierra está el cielo.
[porque tanto hay de la tierra al Tártaro oscuro.]
Pues por nueve noches y días un yunque de bronce,
desde el cielo cayendo, en el décimo llegaría a la tierra;
[e igualmente, también, de la tierra al Tártaro oscuro.]
y también por nueve noches y días un yunque de bronce,

ἐκ γαίης κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς Τάρταρον ἵκοι.

Τὸν πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νὺξ
τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθεν
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.
Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
κεκρύφαται βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο,
χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης.
τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι, θύρας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων
χαλκείας, τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν·
ἔνθα Γύγης Κόττος τε καὶ Ὀβριάρεως μεγάθυμος
ναίουσιν, φύλακες πιστοὶ Διὸς αἰγιόχοιο.
Ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ·
χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
οὖδας ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,
ἀλλά κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης
ἀργαλέη· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι
τοῦτο τέρας. καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ
ἕστηκεν νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσιν.

Τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάις ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν
ἑστηὼς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσιν
ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι
ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν
χάλκεον· ἣ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἣ δὲ θύραζε
ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει,
ἀλλ' αἰεὶ ἑτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα
γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἣ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα
μίμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔς τ' ἂν ἵκηται·

desde la tierra cayendo, llegaría en el décimo al Tártaro.

A su alrededor corre una valla broncínea; y la noche
derrámase en tríplice cerco en torno a su cuello, y arriba
brotan las raíces de la tierra y del mar infecundo.
Allí, los dioses Titanes, bajo una calígine oscura,
yacen ocultos por guisa de Zeus que amontona las nubes,
en un lugar mohoso, de la inmensa tierra en los fines.
Ellos no pueden salir, ya que Poseidón puso puertas
de bronce y una muralla gira a partir de ambos lados;
allí, Giges y Coto y Obriareo el magnánimo
habitan, guardianes fieles de Zeus que la égida lleva.
Allí, de la tierra parda y del Tártaro oscuro
y del ponto estéril y del cielo estrellado
—de todos junto— las fuentes están y los límites
terribles, mohosos; y los aborrecen hasta los dioses;
un gran abismo: ni siquiera en todo un año completo
llegaría uno al fondo, una vez que dentro esté de sus puertas,
sino que aquí y allá lo llevarían procela y procela,
penosa; aun para los inmortales dioses horrendo
ese prodigio. Y de la Noche tenebrosa las casas
horrendas se yerguen, envueltas en lívidas nubes.
Enfrente de ellas, el hijo de Japeto al cielo espacioso
sostiene, de pie, con la cabeza y los brazos no fatigables,
firme; allí donde la Noche y el Día, acercándose,
entre sí se saludan al pasar el gran limen
broncíneo; y uno va hacia dentro bajando, y afuera
sale la otra, y nunca la casa contiene a los dos,
sino que siempre, cuando uno de la casa está fuera
recorriendo la tierra, la otra dentro está de la casa,
a su vez, esperando la hora de su jornada, a que llegue.

ἡ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα,
ἡ δ' Ὕπνον μετὰ χερσί, κασίγνητον Θανάτοιο,
Νὺξ ὀλοή, νεφέλῃ κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ.
Ἔνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν,
Ὕπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
Ἠέλιος φαέθων ἐπιδέρκεται ἀκτίνεσσιν
οὐρανὸν εἰσανιὼν οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων.
τῶν ἕτερος μὲν γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
ἥσυχος ἀνστρέφεται καὶ μείλιχος ἀνθρώποισι·
τοῦ δὲ σιδηρέη μὲν κραδίη, χάλκεον δέ οἱ ἦτορ
νηλεὲς ἐν στήθεσσιν, ἔχει δ' ὃν πρῶτα λάβῃσιν
ἀνθρώπων· ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
Ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἠχήεντες
[ἰφθίμου τ' Ἀίδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης]
ἑστᾶσιν, δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει,
νηλειής, τέχνην δὲ κακὴν ἔχει· ἐς μὲν ἰόντας
σαίνει ὁμῶς οὐρῇ τε καὶ οὔασιν ἀμφοτέροισιν,
ἐξελθεῖν δ' οὐκ αὖτις ἐᾷ πάλιν, ἀλλὰ δοκεύων
ἐσθίει ὅν κε λάβῃσι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα.
[ἰφθίμου τ' Ἀίδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης.]
Ἔνθα δὲ ναιετάει στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι,
δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο
πρεσβυτάτη· νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει
μακρῇσιν πέτρῃσι κατηρεφέ'· ἀμφὶ δὲ πάντῃ
κίοσιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται.
παῦρα δὲ Θαύμαντος θυγάτηρ πόδας ὠκέα Ἶρις
ἀγγελίῃ πωλεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης·
ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται,
καί ῥ' ὅστις ψεύδηται Ὀλύμπια δώματ' ἐχόντων,
Ζεὺς δέ τε Ἶριν ἔπεμψε θεῶν μέγαν ὅρκον ἐνεῖκαι
τηλόθεν ἐν χρυσέῃ προχόῳ πολυώνυμον ὕδωρ

Uno llevando a los terrestres la luz multividente;
a Hipnos, hermano de Tánatos, la otra, en sus brazos:
la Noche funesta, envuelta en nube brumosa.
  Allí, los hijos de la Noche sombría tienen sus casas:
Hipnos y Tánatos, dioses terribles; y nunca sobre ellos
Helios resplandeciente, con sus rayos, pone la vista,
cuando al cielo sube o desde el cielo desciende.
Uno de ellos la tierra y el espacioso dorso del mar,
tranquilo recorre, y dulce como miel a los hombres;
mas del otro es férreo el corazón, y broncínea el alma
cruel en el pecho, y a aquel hombre que una vez ha cogido,
lo retiene —aun a los inmortales dioses odioso.
  Allí enfrente, del dios infernal las casas sonoras
[del fuerte Hades y de la horrenda Perséfone.]
se yerguen, y un perro terrible al frente vigila,
cruel, y malas artes posee: a aquellos que entran
halaga, ya con la cola, ya con ambas orejas;
pero no deja salir nuevamente, sino que, alerta,
devora a aquel que sorprenda al salir por las puertas.
[del fuerte Hades y de la horrenda Perséfone.]
  Allí, una diosa reside a los inmortales odiosa,
la terrible Estigia, del refluyente Océano la hija
mayor; de los dioses aparte, ilustres moradas habita,
de enormes rocas techadas; y alrededor, dondequiera,
con columnas de plata hacia el cielo se elevan.
Pocas veces de Taumante la hija, Iris ligera de pies,
va allá, mensajera, sobre el espacioso dorso del mar;
cuando, entre los inmortales, nacen pleito y contienda,
y si miente alguien de los que tienen moradas olímpicas,
Zeus a Iris envía a traer el gran juramento de dioses
de lejos, en un cántaro de oro: la célebre agua

ψυχρόν, ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο
ὑψηλῆς· πολλὸν δὲ ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
ἐξ ἱεροῦ ποταμοῖο ῥέει διὰ νύκτα μέλαιναν
Ὠκεανοῖο κέρας, δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται·
ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
δίνης ἀργυρέης εἱλιγμένος εἰς ἅλα πίπτει,
ἡ δὲ μί' ἐκ πέτρης προρέει, μέγα πῆμα θεοῖσιν.
ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν·
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἆσσον
βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος
στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει.
αὐτὰρ ἐπεὶ νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄεθλος·
εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,
οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαῖτας
ἐννέα πάντ' ἔτεα· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσγεται αὖτις
εἴρας ἐς ἀθανάτων οἳ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσιν.
τοῖον ἄρ' ὅρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ,
ὠγύγιον, τὸ δ' ἵησι καταστυφέλου διὰ χώρου.
Ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ.
ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός
ἀστεμφής, ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων
Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.
αὐτὰρ ἐρισμαράγοιο Διὸς κλειτοὶ ἐπίκουροι
δώματα ναιετάουσιν ἐπ' Ὠκεανοῖο θεμέθλοις,

gélida que de una roca inaccesible destila,
altísima, y, muy debajo de la tierra de anchos caminos,
corre desde el río sagrado a través de la negra noche
como rama de Océano; y le es dada una décima parte.
Con nueve, [aquél] a la tierra y al espacioso dorso del mar
de argénteos vórtices ciñe y, luego, al mar salado se arroja;
mientras una de la roca dimana, gran pena a los dioses.
Aquel que, al libar con ella, cometa perjurio,
de los dioses que tienen la cumbre del Olimpo nevoso,
yace exánime durante un año completo;
y nunca a la ambrosía ni al néctar se acerca
para nutrirse, sino que yace sin aliento y sin voz
en lechos tendidos, y un sopor maligno le envuelve.
Mas cuando termina a su enfermedad, después de un gran año,
otra, más difícil prueba, a la primera sucede:
por nueve años, de los dioses siempre existentes
es apartado, y nunca al Consejo o en los banquetes se mezcla,
por todos los nueve años; y al décimo se mezcla de nuevo
en las juntas de los dioses que tienen moradas olímpicas.
Tal valor de jura dieron los dioses al agua de Estigia,
inmortal, muy antigua, que fluye por áspera landa.
  Allí, de la tierra parda y del Tártaro oscuro
y del ponto estéril y del cielo estrellado
—de todos junto— las fuentes están y los límites
terribles, mohosos; y los aborrecen hasta los dioses.
Allí, las puertas centelleantes y el limen broncíneo,
firme, fijo sobre raíces no interrumpidas,
natural; y más allá, lejos de todos los dioses,
los Titanes residen, allende el abismo en tinieblas.
Mas de Zeus restallante los ilustres aliados
sus moradas habitan en los lechos de Océano:

Κόττος τ' ἠδὲ Γύγης· Βριάρεών γε μὲν ἠῢν ἐόντα
γαμβρὸν ἑὸν ποίησε βαρύκτυπος Ἐννοσίγαιος,
δῶκε δὲ Κυμοπόλειαν ὀπυίειν, θυγατέρα ἥν.

Αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεύς,
ὁπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη
Ταρτάρου ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην·
οὗ χεῖρες μὲν † ἔασιν ἐπ' ἰσχύι ἔργματ' ἔχουσαι, †
καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ· ἐκ δέ οἱ ὤμων
ἦν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος,
γλώσσῃσι δνοφερῇσι λελιχμότες· ἐκ δέ οἱ ὄσσων
θεσπεσίῃς κεφαλῇσιν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσεν·
[πασέων δ' ἐκ κεφαλέων πῦρ καίετο δερκομένοιο·]
φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῇς κεφαλῇσι,
παντοίην ὄπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον· ἄλλοτε μὲν γὰρ
φθέγγονθ' ὥς τε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὖτε
ταύρου ἐριβρύχεω μένος ἀσχέτου ὄσσαν ἀγαύρου,
ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν ἐοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι,
ἄλλοτε δ' αὖ ῥοίζεσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά.
καί νύ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἤματι κείνῳ,
καί κεν ὅ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἄναξεν,
εἰ μὴ ἄρ' ὀξὺ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
σκληρὸν δ' ἐβρόντησε καὶ ὄβριμον, ἀμφὶ δὲ γαῖα
σμερδαλέον κονάβησε καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
πόντος τ' Ὠκεανοῦ τε ῥοαὶ καὶ τάρταρα γαίης.
ποσσὶ δ' ὑπ' ἀθανάτοισι μέγας πελεμίζετ' Ὄλυμπος
ὀρνυμένοιο ἄνακτος· ἐπεστενάχιζε δὲ γαῖα.
καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον
βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός τ' ἀπὸ τοῖο πελώρου,
πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος·

Coto y Giges; en cuanto a Briareo, por ser arrojado,
lo hizo su yerno el resonante Sacudidor de la tierra,
y le dio en matrimonio a Cimopolea, su hija.

Mas después que Zeus expulsó a los Titanes del cielo,
a un último hijo, a Tifeo, parió Gea, la inmensa,
en amor de Tártaro, por obra de la áurea Afrodita.
Sus brazos [realizan por su fuerza las obras],
e infatigables los pies del fuerte dios; y, de los hombros,
cien cabezas de serpiente él tenía, de horrendo dragón,
vibrantes con lenguas pardas; y, de sus ojos, un fuego
brillaba en las portentosas cabezas, bajo las cejas;
[y de todas sus cabezas un fuego ardía, cuando miraba;]
y voces había en todas las horrendas cabezas
que un múltiple sonido emitían, inefable; pues, una vez,
voceaban de modo inteligible sólo a los dioses, y otra [con voz]
de toro mugiente, bravo de fuerza, soberbio de voz,
y otra vez de león, que corazón despiadado posee,
y otra parecida a los cachorros —maravillas de oírse—,
y otra vez silbaba, y le hacían eco las altas montañas.
Y se hubiera dado una obra sin remedio aquel día,
y hubiera aquél sobre mortales e inmortales reinado,
si al punto no lo hubiese advertido el padre de hombres y dioses.
Ásperamente y fuerte tronó y, en torno, la tierra
resonó horriblemente, y el cielo espacioso, de arriba,
y el ponto y las corrientes de Océano y los infiernos terrestres.
Y el gran Olimpo temblaba bajo los pies inmortales,
cuando el dios levantóse, y la tierra gemía.
De ambas partes, llenaba al ponto violáceo el ardor
del trueno, del relámpago, y del fuego que del monstruo
de las tormentas y los vientos, y del rayo flameante; [venía,

ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα·
θυῖε δ' ἄρ' ἀμφ' ἀκτὰς περί τ' ἀμφί τε κύματα μακρὰ
ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει·
τρέε δ' Ἀίδης ἐνέροισι καταφθιμένοισιν ἀνάσσων
Τιτῆνές θ' ὑποταρτάριοι Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες
ἀσβέστου κελάδοιο καὶ αἰνῆς δηιοτῆτος.
Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρθυνεν ἑὸν μένος, εἵλετο δ' ὅπλα,
βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
πλῆξεν ἀπ' Οὐλύμποιο ἐπάλμενος· ἀμφὶ δὲ πάσας
ἔπρεσε θεσπεσίας κεφαλὰς δεινοῖο πελώρου.
αὐτὰρ ἐπεὶ δή μιν δάμασε πληγῇσιν ἱμάσσας,
ἤριπε γυιωθείς, στενάχιζε δὲ γαῖα πελώρη.
φλὸξ δὲ κεραυνωθέντος ἀπέσσυτο τοῖο ἄνακτος
οὔρεος ἐν βήσσῃσιν ἀιδνῆς παιπαλοέσσης
πληγέντος· πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα
αὐτμῇ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο κασσίτερος ὣς
τέχνῃ ὑπ' αἰζηῶν ὑπό τ' εὐτρήτου χοάνοιο
θαλφθείς, ἠὲ σίδηρος, ὅ περ κρατερώτατός ἐστιν,
οὔρεος ἐν βήσσῃσι δαμαζόμενος πυρὶ κηλέῳ
τήκεται ἐν χθονὶ δίῃ ὑφ' Ἡφαίστου παλάμῃσιν·
ὣς ἄρα τήκετο γαῖα σέλαι πυρὸς αἰθομένοιο.
ῥῖψε δέ μιν θυμῷ ἀκαχὼν ἐς Τάρταρον εὐρύν.
Ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων,
νόσφι Νότου Βορέω τε καὶ ἀργεστέω Ζεφύροιο·
οἵ γε μὲν ἐκ θεόφιν γενεή, θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ.
αἱ δ' ἄλλαι μὰψ αὖραι ἐπιπνείουσι θάλασσαν·
αἳ δή τοι πίπτουσαι ἐς ἠεροειδέα πόντον,
πῆμα μέγα θνητοῖσι, κακῇ θυίουσιν ἀέλλῃ·
ἄλλοτε δ' ἄλλαι ἄεισι διασκιδνᾶσί τε νῆας
ναύτας τε φθείρουσι· κακοῦ δ' οὐ γίνεται ἀλκὴ
ἀνδράσιν οἳ κείνῃσι συνάντωνται κατὰ πόντον.

y hervían toda la tierra y el cielo y la mar;
y enfurecían, todo en torno de la playa, olas enormes,
bajo el ímpetu inmortal, y surgía un temblor incesante;
y aterrábanse Hades, que reina sobre los muertos infernos,
y los Titanes, abajo en el Tártaro, en torno de Cronos,
del incesante clamor y la tremenda pelea.
Zeus allí, cuando hubo juntado su fuerza y cogido las armas
—el trueno, el relámpago y el rayo encendido—,
hirióle, desde el Olimpo embistiendo, y todas en torno
quemó las portentosas cabezas del monstruo terrible.
Y cuando lo hubo vencido, después de azotarlo con golpes,
se derribó aquél, mutilado; y la tierra inmensa gemía.
Una llama impetuosa salió del dios fulminado,
en los hocinos del monte, oscuros, abruptos,
[donde fue] herido; y de la tierra inmensa ardía una gran parte,
con vapor prodigioso, y se fundía como estaño,
por los mozos, con arte, y por el bien perforado crisol
ablandado, o como hierro que, aunque sea lo más duro,
en los hocinos del monte por el fuego ardiente domado,
se funde en el suelo divino bajo las palmas de Hefesto;
así fundíase la tierra en el ardor del fuego encendido.
Lo arrojó, pues, en su alma irritado, al Tártaro vasto.
De Tifeo nace la húmeda fuerza de los vientos soplantes,
menos de Noto y Bóreas y Céfiro, quien esclarece;
ellos son en verdad progenie divina, gran ventaja a los hombres.
Mas las otras auras soplan en el mar infructuosas:
unas, abatiéndose sobre el ponto brumoso
—a los mortales gran pena—, enfurecen en dura procela;
aquí y allá soplan y dispersan las naves
y pierden a los navegantes; pues contra el mal no hay socorro
para los hombres que, en el ponto, tropiecen con ellas.

αἳ δ' αὖ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀνθεμόεσσαν
ἔργ' ἐρατὰ φθείρουσι χαμαιγενέων ἀνθρώπων,
πιμπλεῖσαι κόνιός τε καὶ ἀργαλέου κολοσυρτοῦ.

Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι,
δή ῥα τότ' ὤτρυνον βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς.

Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.
ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἤμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
αἱμυλίοισι λόγοισιν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
Γαίης φραδμοσύνῃσι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν
ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετάων.
ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι·
πρώτην μὲν κούρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν
ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν
ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα.
ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
ὥς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.
Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
αἵ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,
Μοίρας θ', ᾗς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς,
Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.

Otras, aun sobre la tierra infinita, cuando ella florece,
pierden las obras amenas de los terrígenos hombres
con llenarlas de polvo y de penoso tumulto.

Mas cuando los dioses beatos su fatiga hubieron cumplido
y a fuerza resuelto la lid titánica por los honores,
entonces instaron a que reinara y mandara en los dioses,
por los consejos de Gea, al olímpico Zeus de amplia mirada;
y éste bien repartió los honores entre ellos.

Zeus, rey de los dioses, su esposa primera hizo a Metis,
la más prudente entre los dioses y los hombres mortales.
Pero cuando ya estaba a la diosa ojiclara Atenea
por parir, entonces, arteramente engañándole el alma
con insinuantes palabras, en su vientre la echó,
según los consejos de Gea y de Urano estrellado;
así pues le aconsejaron, a fin de que nadie honor regio
tuviera, en lugar de Zeus, entre los dioses siempre existentes.
Pues era destino que de ella nacieran hijos gallardos:
la primera, una hija, Tritogenia ojiclara,
que posee, igual que el padre, fuerza y prudente consejo,
y luego, a un hijo, rey de los hombres y dioses,
tenía que parir, de corazón muy soberbio.
Antes, empero, Zeus en su vientre la echó,
para que el bien y el mal le aconsejara la diosa.
Luego, desposó a Temis brillante que las Horas parió:
Eunomía, Dike y la próspera Eirene,
que a los trabajos atienden para los hombres mortales;
y a las Moiras, a quienes dio el máximo honor Zeus sapiente:
Cloto, Láquesis y Átropos, que dan de tener
a los hombres mortales tanto el bien como el mal.

Τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,
Ὠκεανοῦ κούρη, πολυήρατον εἶδος ἔχουσα,
Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν·
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβετο δερκομενάων
λυσιμελής· καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρύσι δερκιόωνται.

Αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν,
ἣ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἣν Ἀιδωνεὺς
ἥρπασεν ἧς παρὰ μητρός, ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.
Μνημοσύνης δ' ἐξαῦτις ἐράσσατο καλλικόμοιο,
ἐξ ἧς οἱ Μοῦσαι χρυσάμπυκες ἐξεγένοντο
ἐννέα, τῇσιν ἅδον θαλίαι καὶ τέρψις ἀοιδῆς.

Λητὼ δ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
ἱμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανιώνων,
γείνατ' ἄρ' αἰγιόχοιο Διὸς φιλότητι μιγεῖσα.

Λοισθοτάτην δ' Ἥρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν·
ἡ δ' Ἥβην καὶ Ἄρηα καὶ Εἰλείθυιαν ἔτικτε
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν.

Αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην,
δεινὴν ἐγρεκύδοιμον ἀγέστρατον ἀτρυτώνην,
πότνιαν, ᾗ κέλαδοί τε ἅδον πόλεμοί τε μάχαι τε·
Ἥρη δ' Ἥφαιστον κλυτὸν οὐ φιλότητι μιγεῖσα
γείνατο, καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισεν ᾧ παρακοίτῃ,
ἐκ πάντων τέχνῃσι κεκασμένον Οὐρανιώνων.

Ἐκ δ' Ἀμφιτρίτης καὶ ἐρικτύπου Ἐννοσιγαίου
Τρίτων εὐρυβίης γένετο μέγας, ὅς τε θαλάσσης
πυθμέν' ἔχων παρὰ μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ ἄνακτι
ναίει χρύσεα δῶ, δεινὸς θεός. αὐτὰρ Ἄρηι
ῥινοτόρῳ Κυθέρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε,
δεινούς, οἵ τ' ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας
ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηι πτολιπόρθῳ,

Las tres Gracias de bellas mejillas parióle Eurinome,
hija de Océano, de muy amable semblante:
Aglaya, Eufrosina y la amable Talía;
y de sus ojos amor dimana, cuando ellas miran,
que desata los miembros; y miran con primor, bajo las cejas.
También, él entró en el lecho de Deméter multinutricia,
que parió a Perséfone de blancos brazos, a quien Edoneo
raptó de su madre, y lo permitió Zeus sapiente.
Luego quiso a Mnemosine de hermoso cabello,
de quien le nacieron las nueve Musas de áurea diadema,
que aman los banquetes y el deleite del canto.
Leto, a Apolo y a la flechadora Artemisa,
amable prole entre todos los dioses del cielo,
parió, habiéndose unido en amor con Zeus que la égida lleva.
Última, a Hera [él] hizo su floreciente consorte;
y ésta a Hebe parió, y a Ilitía y a Ares,
después de unirse en amor con el rey de dioses y hombres.
Él solo, de su cabeza engendró a la ojiclara Atenea
que, terrible, excita el tumulto y las huestes guía, infatigable,
augusta, que ama clamores, combates y guerras.
Y Hera al ínclito Hefesto, sin haberse unido en amor,
engendró (pues enfurecióse y disputó con su esposo),
que supera en las artes a todos los dioses del cielo.

De Anfitrite y del resonante Sacudidor de la tierra
nació el fortísimo, grande Tritón que, el fondo del mar
ocupando al lado de su madre y del padre divino,
áureas moradas habita: un dios terrible. Y a Ares,
traspasador de escudos, Citerea parió Miedo y Terror,
terribles, que de los hombres trastornan las densas falanges,
en la álgida guerra, con Ares saqueador de ciudades,

Ἁρμονίην θ', ἣν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ' ἄκοιτιν.
Ζηνὶ δ' ἄρ' Ἀτλαντὶς Μαίη τέκε κύδιμον Ἑρμῆν,
κήρυκ' ἀθανάτων, ἱερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα.
Καδμείη δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι, Διώνυσον πολυγηθέα,
ἀθάνατον θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.
Ἀλκμήνη δ' ἄρ' ἔτικτε βίην Ἡρακληείην
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι Διὸς νεφεληγερέταο.
Ἀγλαΐην δ' Ἥφαιστος, ἀγακλυτὸς ἀμφιγυήεις,
ὁπλοτάτην Χαρίτων θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
Χρυσοκόμης δὲ Διώνυσος ξανθὴν Ἀριάδνην,
κούρην Μίνωος, θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν·
τὴν δέ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρων θῆκε Κρονίων.
Ἥβην δ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱός,
ἲς Ἡρακλῆος, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου,
αἰδοίην θέτ' ἄκοιτιν ἐν Οὐλύμπῳ νιφόεντι.
ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας
ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.
Ἠελίῳ δ' ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
Περσηὶς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα.
Αἰήτης δ' υἱὸς φαεσιμβρότου Ἠελίοιο
κούρην Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο
γῆμε θεῶν βουλῆσιν, Ἰδυῖαν καλλιπάρηον·
ἣ δή οἱ Μήδειαν ἐύσφυρον ἐν φιλότητι
γείναθ' ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.

Ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
νῆσοί τ' ἤπειροί τε καὶ ἁλμυρὸς ἔνδοθι πόντος·
νῦν δὲ θεάων φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,

y Armonía, a quien el magnánimo Cadmo hizo su esposa.
A Zeus, además, la Atlántida Maya parió a Hermes glorioso,
heraldo divino, habiendo subido al lecho sagrado.
Y también la Cadmia Semele un hijo insigne parióle,
habiéndose unido [con él] en amor: a Dioniso multialegrante,
inmortal, siendo ella mortal; mas ahora ambos son dioses.
Y aún, Alcmena parió a la fuerza de Heracles,
habiéndose unido en amor con Zeus que amontona las nubes.
Hefesto, el períclito cojo, hizo a Aglaya,
la menor de las Gracias, su floreciente consorte.
Y Dioniso, de áureos cabellos, a la rútila Ariadna,
la hija de Minos, hizo su floreciente consorte;
y, para él, inmortal y sin vejez volvióla el Cronida.
De Alcmena de bellos tobillos el hijo valiente,
el fuerte Heracles, después de acabar sus penosos trabajos,
a Hebe, hija del gran Zeus y de Hera de áureas sandalias,
hizo su casta consorte en el Olimpo nevoso.
¡Dichoso!, que entre los inmortales, tras cumplir su gran obra,
habita, sin pena y sin vejez para siempre.
A Helios infatigable, la ilustre Oceánide
Perseis a Circe y al rey Eetes parió.
Y Eetes, hijo de Helios que a los mortales alumbra,
desposó a una hija de Océano, el río que en sí mismo termina,
por voluntad de los dioses, a Idía de bellas mejillas;
y ésta a Medea de bellos tobillos le procreó, en amor
sujetada por obra de la áurea Afrodita.

Y ahora, ¡salve!, vos que tenéis moradas olímpicas,
vos islas y continentes y, adentro, tú, ponto salobre.
Ahora, el linaje de las diosas cantad, ¡oh, de voz dulce
Musas olímpicas, hijas de Zeus que la égida lleva!:

ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.

Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο δῖα θεάων,
Ἰασίῳ ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
νειῷ ἐνὶ τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ,
ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
πᾶσαν· τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὗ κ' ἐς χεῖρας ἵκηται,
τὸν δ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ οἱ ὤπασεν ὄλβον.

Κάδμῳ δ' Ἁρμονίη, θυγάτηρ χρυσέης Ἀφροδίτης,
Ἰνὼ καὶ Σεμέλην καὶ Ἀγαυὴν καλλιπάρηον
Αὐτονόην θ', ἣν γῆμεν Ἀρισταῖος βαθυχαίτης,
γείνατο καὶ Πολύδωρον ἐυστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ.

Κούρη δ' Ὠκεανοῦ, Χρυσάορι καρτεροθύμῳ
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης,
Καλλιρόη τέκε παῖδα βροτῶν κάρτιστον ἁπάντων,
Γηρυονέα, τὸν κτεῖνε βίη Ἡρακληείη
βοῶν ἕνεκ' εἰλιπόδων ἀμφιρρύτῳ εἰν Ἐρυθείῃ.

Τιθωνῷ δ' Ἠὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορυστήν,
Αἰθιόπων βασιλῆα, καὶ Ἠμαθίωνα ἄνακτα·
αὐτάρ τοι Κεφάλῳ φιτύσατο φαίδιμον υἱόν,
ἴφθιμον Φαέθοντα, θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα·
τόν ῥα νέον τέρεν ἄνθος ἔχοντ' ἐρικυδέος ἥβης
παῖδ' ἀταλὰ φρονέοντα φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη
ὦρτ' ἀνερειψαμένη, καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς
νηοπόλον μύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον.

Κούρην δ' Αἰήταο διοτρεφέος βασιλῆος
Αἰσονίδης βουλῇσι θεῶν αἰειγενετάων
ἦγε παρ' Αἰήτεω, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
τοὺς πολλοὺς ἐπέτελλε μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ,
ὑβριστὴς Πελίης καὶ ἀτάσθαλος ὀβριμοεργός·
τοὺς τελέσας ἐς Ἰωλκὸν ἀφίκετο πολλὰ μογήσας

cuántas, al lado de hombres mortales yacidas,
siendo inmortales, procrearon hijos semejantes a dioses.
Deméter a Pluto engendró, entre las diosas divina,
tras de unirse al héroe Jasío, con bello amor, en un campo
noval tres veces arado, en la pingüe tierra de Creta.
Y aquél, por toda la tierra y el espacioso dorso del mar
anda, benigno, y a quien lo encuentre y de quien llegue a las manos,
a éste, lo hace rico y una gran dicha concede.
A Cadmo, Armonía, hija de la áurea Adrodita,
procreó Ino y Semele y Agavé de bellas mejillas,
y Autonoe, a quien desposó Aristeo de gran cabellera,
y Polidoro, en Tebas la biencoronada.
Y Caliroe, hija de Océano, a Crisaor de ánimo recio
habiéndose unido, en el amor de la muy áurea Afrodita,
parió a un hijo más fuerte que todos los hombres,
a Gerión, a quien mató la fuerza de Heracles
por sus bueyes de tornátil pie, en la marina Eritea.
A Titón, Aurora parió Memnón de casco broncíneo,
de los etíopes rey, y Ematión soberano;
y luego, a Céfalo, un hijo insigne engendró,
al fuerte Fetonte, hombre semejante a los dioses,
a quien, de la gloriosa juventud en la flor tierna apenas,
joven de tempranos juicios, Afrodita que ama la risa,
habiéndolo raptado, llevóse, y en sus templos sagrados
guardián recóndito lo hizo, demonio divino.
El Esónida, a la hija de Eetes, rey de estirpe divina,
por voluntad de los dioses siempre existentes,
sustrajo a Eetes, después de acabar los penosos trabajos
que, muchos, le había impuesto el gran rey arrogante,
el insolente y furioso Pelias, de obras violentas;
tras de acabarlos, a Yolcos llegó, mucho habiendo sufrido,

ὠκείης ἐπὶ νηὸς ἄγων ἑλικώπιδα κούρην
Αἰσονίδης, καί μιν θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
καί ῥ' ἥ γε δμηθεῖσ' ὑπ' Ἰήσονι, ποιμένι λαῶν,
Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὔρεσιν ἔτρεφε Χείρων
Φιλλυρίδης· μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο.
  Αὐτὰρ Νηρῆος κοῦραι, ἁλίοιο γέροντος,
ἤτοι μὲν Φῶκον Ψαμάθη τέκε δῖα θεάων
Αἰακοῦ ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην·
Πηλεῖ δὲ δμηθεῖσα θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
γείνατ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα θυμολέοντα.
  Αἰνείαν δ' ἄρ' ἔτικτεν ἐυστέφανος Κυθέρεια,
Ἀγχίσῃ ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου ὑλήέσσης.
  Κίρκη δ' Ἠελίου θυγάτηρ Ὑπεριονίδαο,
γείνατ' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἐν φιλότητι
Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε·
[Τηλέγονον δὲ ἔτικτε διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην·]
οἳ δή τοι μάλα τῆλε μυχῷ νήσων ἱεράων
πᾶσιν Τυρσηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον.
  Ναυσίθοον δ' Ὀδυσῆι Καλυψὼ δῖα θεάων
γείνατο Ναυσίνοόν τε μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι.
αὗται μὲν θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.

Νῦν δὲ γυναικῶν φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

en su nave ligera llevando a la muchacha ojinegra,
el Esónida, y la hizo su floreciente consorte.
Y ella, sujetada por Jasón, pastor de los hombres,
parió un hijo, Medeo, al que crió en los montes Quirón
Filirida; y del gran Zeus cumplíase la mente.
En cuanto a las hijas de Nereo, el viejo del mar,
a Foco parió Psamate, entre las diosas divina,
en amor con Eaco, por obra de la áurea Afrodita;
y, a Peleo sujetada, Tetis, la diosa de argénteos pies,
procreó a Aquiles derrotador de hombres, corazón de león.
Citerea de bella corona a Eneas parió,
tras de unirse al héroe Anquises con amor deleitoso
en las cumbres del Ida selvoso, multidoblado.
Circe, la hija de Helios Hiperionida, engendró,
en amor con Odiseo paciente de alma,
a Agrio y a Latino irreprochable y robusto;
[y parió a Telegono, por obra de la áurea Afrodita;]
y ellos, muy lejos, en el fondo de las islas sagradas,
sobre todos los ilustres tirrenos reinaban.
A Nausitoo procreó Calipso, entre las diosas divina,
y a Nausinoo, tras de unirse con bello amor a Odiseo.
Éstas son las inmortales que, al lado de hombres mortales
yacidas, procrearon hijos semejantes a dioses.

Ahora, el linaje de las mujeres cantad, ¡oh de voz dulce
Musas olímpicas, hijas de Zeus que la égida lleva!

Notas al texto griego

1 Μουσάων: corresponde al ático Μουσῶν. La falta de contracción en esta desinencia de genitivo plural es típica del dialecto beocio (cf. C. D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago, 1968⁴, pp. 37-8 y 152; A. Thumb A. Scherer, *Handbuch der griechischen Dialekte*, II, Heidelberg, 1959², p. 27. El genitivo depende de ἀρχώμεθα, puesto que ἀείδειν tiene un valor complementario.

ἀείδειν: épico por ᾄδειν.

2 ζάθεον: adjetivo épico con el prefijo intensivo ζα- = δια -, que representa un eolismo en la lengua homérica (cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique*, I, Paris, 1958³, p. 169). Literalmente: "muy divino".

3 ἁπαλοῖσιν: en la tradición épica significa "tierno" "delicado". Pero M. Treu, *Von Homer zu Lyrik*, München, 1968, p. 243, fundamentándose en las observaciones de M. Leumann (*Homerische Wörter*, Basel, 1950, pp. 139 y ss), lo pone en relación con ἀταλός y considera que, del mismo modo como este último pasa a significar un movimiento ligero y armonioso en un contexto de danza y canto, así también ἁπαλός podría aludir a la armonía musical de las batutas de danza de las Musas. Toda la expresión equivaldría, para Treu, a: "con pies rítmicos".

5 λοεσσάμεναι τέρενα χρόα: cf. una expresión idéntica, en la misma posición dentro del verso, en *Erga*, 522 (dicho de una virgen). Τέρενα χρόα es una fórmula épica (cf. *Ilíada*, IV, 237, etcétera).

Sobre el significado de χρώς (piel) con valor de cuerpo, pero de "superficie del cuerpo" "involucro portador del color", muy apropiado para la acción de lavarse, cf. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963, pp. 25-6.

5-6 Περμησσοῖο . . . Ἵππου κρήνης . . . Ὀλμειοῦ: el genitivo del agua en que uno se baña es de uso épico (cf. *Ilíada*, V, 6; VI, 508; XXI, 560; etcétera) y corresponde a un genitivo de lugar "que está relegado a la lengua de la poesía" (cf. J. S. Lasso de la Vega, *Sintaxis griega*, I, Madrid, 1968, p. 428).

7 ἀκροτάτῳ Ἑλικῶνι: cf. *summo monte* en latín.

ἐνεποιήσαντο: es un aoristo gnómico. Análogo valor tienen ἐπερρώσα-

ντο (v. 8), el imperfecto στεῖχον (v. 10) y el presente ὀρχεῦνται = ὀρχοῦνται (v. 4). La actividad de las Musas es atemporal porque repetida innúmeras veces. Es errónea, por tanto, la posición de quien quiso ver, en una escena que es única, dos momentos distintos (vv. 3-4 y vv. 5-10). Allí donde el tiempo y la escena cambian efectivamente es en el v. 22 ss (cf. ποθ' = ποτε: "entonces un día").

La forma media del verbo, recíproca y dinámica, resulta muy apropiada para los bailes.

8 ἱμερόεντας: viene referido a las danzas también en Homero (*Ilíada*, XVIII, 603; *Odisea*, XVIII, 194: de las Gracias).

9 κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῷ: en final de verso también en la *Ilíada*, III, 381; XI, 752; XX, 444; XXI, 549 y 597.

10 ὄσσαν: vocablo que, en Hesíodo por primera vez, indica la voz de las Musas (cf. también los vv. 43 y 65). En Homero equivale a "ruido", de origen desconocido y pensado como divino, o a "Fama", mensajera de Zeus. En unión con ἵημι, corresponde a la expresión latina: *mittere vocem*. Raíz: *επ-*οπ (cf. ἔπος).

11 ὑμνεῦσαι: verbo no homérico que aparece por primera vez con Hesíodo (cf. *Teogonía*, 33, 37, 70 y *Erga*, 2. Para ὕμνος: cf. *Erga*, 657 y 662). Δία..αἰγίοχον: es fórmula épica tradicional (cf. *infra*, vv. 13, 25, 52, 735, 920, 966, 1022).

12 χρυσέοισι πεδίλοις ἐμβεβαυῖαν: cf. Ἥρην χρυσοπέδιλον del v. 454.

13 γλαυκῶπιν: ya desde la antigüedad, y entre los lexicógrafos bizantinos, no había acuerdo acerca del significado de este epíteto de Atenea. Parece que el adjetivo γλαυκός originalmente no implicase ninguna noción de color sino sólo de brillantez y de claridad; en Homero lo encontramos referido al mar (*Ilíada*, XVI, 34), como también en Hesíodo (*Teogonía*, 440). Análoga asociación se da en los trágicos (Sófocles, fragms. 371 y 476; Eurípides, *El cíclope*, 16; etcétera).

Los significados más probables de γλαυκῶπις, según la crítica filológica moderna, son (cf. M. Leumann, *Hom. Wörter*, cit., pp. 148 ss): "de terrible mirada" (*furchtbar blickend*), "de ojos brillantes" (*mit funckelnden Augen*), "ojizarca" (*blauäugig*), "de luminoso rostro" (*mit leuchtendem Antblitz*). Nos parece que la traducción de "ojiclara" pueda reunir en sí el aspecto brillante y el color azul de los ojos de la diosa, dejando a un lado una mayor especificación.

15 γαιήοχον ἐννοσίγαιον: en final de verso, cf. Homero (*Ilíada*, IX, 183; XIII, 43 y 59); pero solamente en *Ilíada*, XIII, 43, ἐννοσίγαιος es adjetivo predicativo como en Hesíodo.

Hemos preferido dar a γαιήοχος (de γαῖα + ἔχω) el valor de "que ciñe la tierra", "que abraza la tierra" (*contra* Mazon, 1928, p. 32, quien traduce *maître de la terre*), en virtud del hecho que la etimología más probable del nombre Poseidón es "esposo de Da, la tierra" (cf. Deméter = madre-tierra) (así P. Kretschmer, F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung der griechischen Götterglaubens*, Berna, 1950) y, además, considerando que en Homero (*Ilíada*, XV, 189 ss) Poseidón repartía la posesión de la tierra con Zeus y Hades, y no era su dueño absoluto. El epíteto de γαιήοχος, empero, es indudablemente más antiguo que Homero.

16 ἑλικοβλέφαρον: epíteto no homérico. En Hesíodo aparece sólo aquí. Posteriormente se encuentra, siempre referido a Afrodita, en el *Himno a Afrodita*, VI, 19 y en Píndaro (fragm. 123, 5 Schröder), quien por cierto lo tomó de Hesíodo.

El significado no es seguro. Los gramáticos antiguos lo interpretaban como "de ojos negros"; los autores modernos, además, como "de viva mirada", "de veloz parpadeo", "de párpados redondeados". Para una discusión más completa, cf. M. Leumann, *Hom. Wörter*, cit., p. 152, nota 126, y D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley & Los Ángeles, 1966, pp. 244-5.

Formas análogas a la nuestra se encuentran en los vv. 298, 307 y 993 de la *Teogonía*.

17 χρυσοστέφανον: otro epíteto no homérico que en la obra hesiódica está referido indistintamente a muchas divinidades femeninas.

18 τε ἰδὲ: el hiato es común después de una cesura trocaica.

19 λαμπράν: forma ática, en lugar de la acostumbrada forma épico-jónica λαμπρήν.

22 νύ: forma épica, enclítica, de νῦν que viene aquí usada para dar mayor énfasis al artículo αἵ con valor de pronombre demostrativo.

Toda la expresión αἵ νύ ποθ' indica una transición a una digresión histórica.

23 Nótese la rara cesura después del troqueo del cuarto pie.

24 τόνδε: va unido a μῦθον. πρὸς . . . ἔειπον: tmesis.

25 Verso formulario que volvemos a encontrar más adelante (vv. 52, 966 y 1022).

26 κάκ' ἐλέγχεα: fórmula épica. Cf. *Ilíada*, II, 235; V, 787; VIII, 228.

27 El verso recurre, casi igual, en la *Odisea*, XIX, 203.

27-28 ἴδμεν . . . ἴδμεν: anáfora evidenciada en principio de verso.

29 Ὣς ἔφασαν: fórmula épica con la cual se reanuda la narración después de un discurso.

ἀρτιέπειαι: adjetivo compuesto que en Hesíodo cobra un nuevo matiz semántico. En efecto, en Homero (*Ilíada*, XXII, 281) significa "hábil para hablar" (dicho de Aquiles), aunque encontramos también ἄρτια βάζει = dice cosas justas, habla prudentemente (*Ilíada*, XIV, 92); pero en el beocio Píndaro, como en Hesíodo, equivale a "verídico" (cf. *Olímpica* VI, 61; *Pítica* V, 46).

31 δρέψασαι: los manuscritos se dividen entre δρέψασαι y δρέψασθαι. Así también los críticos antiguos y modernos. La variante δρέψασθαι, con su valor de diátesis media: "[me concedieron] que arrancara", implica, simbólicamente, la idea que Hesíodo acepte el llamado de las Musas (cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, p. 126, nota 86). A nosotros, empero, parece que la variante adoptada en el texto (un participio aoristo referido a las Musas) esté más de acuerdo con el tono de la escena, en la cual el poeta es un sujeto pasivo del don divino. Para otros argumentos en favor de la *lectio* δρέψασαι, cf. M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 165; en contra, A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg, 1965, pp. 65-6.

αὐδήν: es *lectio facilior* que corresponde mejor a la facultad para cantar (ἵνα κλείοιμι), pues la otra lectura ἀοιδήν (en K) se refiere en general al canto como actividad (cf. West, ed. cit., p. 165).

32 θέσπιν: la etimología es clara: θεός + *σεπ- *σοπ- *σπ- (cf. ἔσπετε = decid). El adjetivo está seguramente conexo en origen con la inspiración profética (cf. A. Pagliaro, "Aedi e rapsodi", en *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961², p. 12, n. 8). Para la expresión, cf., también, *Odisea*, XVII, 385 (θέσπις ἀοιδός).

34 Esto de anunciar la celebración de una misma persona, por lo demás divina, al principio y al final de una composición es un *topos* de

la poesía griega y latina (cf. Teognis, 1-4; Virgilio, *Bucólicas*, VIII, 11; Horacio, *Epístolas*, I, 1). El anuncio, sin embargo, no viene casi nunca respetado.

ἀείδειν: una simple variación con respecto a ὑμνεῖν del verso anterior. Los dos verbos son sinónimos y expresan genéricamente la actividad de cantar, no la de cantar una composición específica (por ejemplo un himno, en ὑμνεῖν.)

35 Ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα: fórmula épica que resuelve la primera parte del verso limitada por la cesura femenina.

τίη es forma poética alargada por τί.

μοι: dativo de relación con elípsis del verbo (ἐστί).

περὶ δρῦν etcétera: complemento de argumento.

36 τύνη = σύ del dialecto jónico-ático. Aquí con valor de interjección, pues la persona verbal sólo concuerda *ad sensum*. Diversamente en Homero (6 ejemplos en la *Ilíada*).

ταὶ = αἱ. Es muy probablemente una forma eólica que a menudo se encuentra en la lengua épica (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, cit., p. 275).

39 φωνῇ . . . αὐδῇ: no es posible hacer una distinción clara entre los dos términos y, tal vez, ésta no se había dado todavía en Hesíodo. En efecto, en Homero no existe una diferencia fundamental, aunque es cierto que el verbo αὐδάω se usa más frecuentemente con un complemento-objeto (ἔπος, μεγάλα, etcétera) y el verbo φωνέω tiene, por lo demás, un valor intransitivo, equivaliendo el primero a "pronunciar" (palabras, etcétera), y el segundo a "emitir un sonido". Siguiendo esta pista, y tomando en consideración la presencia, en la misma *Teogonía*, de φωναί (v. 829: "voces" variadas); αὐδή (v. 97: el lenguaje, el "acento" del poeta que deleita a los hombres); αὐδήν (v. 31: la voz expresante el futuro y el pasado), tradujimos φωνῇ por *voz* (sonido armonioso) y αὐδή por *acento* (lenguaje, palabras) que fluye incansable de los labios, al relatar las Musas el presente y el pasado.

Es oportuno hacer notar, empero, cómo los valores atribuidos a las dos palabras, en este verso y en otros de la *Teogonía*, se invierten en el célebre pasaje de los *Erga* que describe la creación de Pandora (vv. 61 y 79).

39 τῶν δ' [ε]: literalmente: [de los labios] de aquéllas. El artículo con valor de pronombre demostrativo, a menudo seguido por una partícula (μέν, δέ, γε, γάρ, ῥα, etcétera), es característico de la lengua épica (cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique*, II, Paris, 1963, 1a. ed. 1953, pp. 158-168). Sobrevive todavía en la época clásica con las partículas μέν, δέ.

40 ἡδεῖα: en posición predicativa (como ἀκάματος en el verso precedente), pero especialmente acentuada al final de la frase.

γελᾷ δέ τε δώματα πατρὸς . . . ὀπὶ λειριοέσσῃ: la metáfora es audaz. Γελᾷ (que propiamente significa "sonríe", "ríe") tiene en un pasaje homérico el significado metafórico de "brillar", "resplandecer" (cf. *Iliada*, XIX, 362) que parece ser de origen indoeuropeo. Hesíodo, empero, innova respecto de Homero y abre el camino poético para una más amplia acepción semántica ("regocija", "se alegra") que encontramos por ejemplo en Teognis, 9-10, y en Lucrecio, *De la naturaleza*, I, 8 (*tibi rident aequora ponti*).

La frase, por su lenguaje y la innovación bastante audaz del dativo, con respecto al modelo homérico citado arriba, es definida no tradicional y algo sospechosa por G. S. Kirk, "The Structure and Aim of the Theogony", en el volumen colectivo *Hésiode et son influence*, Vandoeuvres-Genève, 1960, pp. 77-8. Por el contrario, a parecer nuestro, la imagen es muy feliz y armoniza con la gracia de este prólogo hesiódico.

41 θεᾶν: corresponde a la forma jónico-ática θεάων que, sola, aparece en los poemas homéricos como genitivo plural femenino de θεός. Aquí θεάων habría creado dificultades métricas (cf. más adelante, v. 129). La forma θεᾶν se encuentra en los grupos de dialectos dóricos y eólicos (pero, en este último caso, sólo en los dialectos lesbio y tesálico y nunca en el beocio). Cf. Buck, *Gr. Dialects*, cit., pp. 38, 150 y 161; Thumb-Scherer, *Handbuch der gr. Dialekte*, II, cit., pp. 8-9.

λειριοέσσῃ: adjetivo de significado incierto, formado de λείριον (lirio). Tal vez corresponde a la expresión latina: *candida vox*.

44 πρῶτον: neutro con valor adverbial. Está en relación con δεύτερον (v. 47) y con αὖτις (v. 50).

κλείουσιν ἀοιδῇ: cf. expresión análoga en *Erga*, 1.

45 ἐξ ἀρχῆς: se refiere al γένος θεῶν del verso anterior, pues de

referirse a los primeros hijos de Gea y Urano no estaría prepuesto al pronombre relativo.

46 Idéntico al v. 111.

47 θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν: fórmula repetida en los vv. 457 y 468. Es una variante de la fórmula homérica πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (en nominativo).

48 Nótese la construcción sintática desagradable, con las coordinadas τε . . . τε: ἀρχόμεναι (participio) . . . λήγουσι (presente indicativo), en lugar de un lógico paralelismo con λήγουσαι. Para una discusión del verso muy probablemente espurio, cf. West, ed. cit., pp. 172-3.

51 Es variante del v. 37 (Διὸς en lugar de μέγαν).

54 γουνοῖσιν . . . μεδέουσα: construcción rara del verbo con dativo. Μεδέω generalmente rige el genitivo, como es propio de los verbos que significan "ejercer un poder sobre".

55 El verso es considerado no tradicional por Kirk (art. cit., en *Hésiode et son influence*, p. 77), pues aparecen por primera vez aquí vocablos como λησμοσύνη, ἄμπαυμα (forma poética por ἀνάπαυμα) y μέρμηρα (poético por μέριμνα).

56 μητίετα Ζεύς: fórmula épica usada en fin de verso como εὐρύοπα Ζεύς (cf. más adelante, vv. 520 y 904). Μητίετα es un nominativo arcaico en -ᾰ. Para mayores datos, véase la nota a *Erga*, 53 (νεφεληγερέτα).

58 ἀλλ' ὅτε δή ῥ'[α]: fórmula épica que introduce una oración temporal. Aquí ἀλλά tiene un valor progresivo, y no adversativo como de costumbre (cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1966, pp. 21 y 241). El verso se encuentra igual en Homero, *Odisea*, X, 469.

59 El verso ha sido considerado espurio por muchos críticos y editores (entre ellos, Mazon). Aunque recientemente algunos prefieren conservarlo (cf. Solmsen y West), nos inclinamos a considerarlo fruto de una ampliación rapsódica, tal vez poco posterior a Hesíodo si la tradición manuscrita lo conserva unánimemente. Los vv. 58-9 se encuentran casi iguales en la *Odisea* (X, 469-70), en donde, por cierto, la expresión redundante es del todo justificada en boca de los compañeros de Odiseo que, retenidos por Circe, desean regresar a su patria. Aquí, por el contrario, el v. 59 resulta poco feliz y poco apropiado, aunque no podemos excluir tampoco que al propio Hesíodo se le haya cargado la mano y disminuido la tensión poética.

60 κούρας: nótese la desinencia -ᾰς (en lugar de -ᾱς) del acusativo plural, propia de varios dialectos del grupo griego occidental (tesálico, dórico, arcádico, etcétera) (cf. Buck, *Gr. Dialects*, cit., pp. 68 y 86), pero ausente en la lengua épico-jónica.

61 μέμβλεται: perfecto de μέλω, formado del grado cero *μλ- con epéntesis de la β (de με-μλ-ε-ται).

ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις: fórmula que sigue a la cesura femenina (cf. *Erga*, vv. 112, 170). Aquí es usada con mucha propiedad en relación con el canto. Sobre el canto aliviador de las penas cf. *infra* vv. 98-103.

65-67 Versos tal vez interpolados (*contra*, Evelyn-White, West, von Fritz), como parecen demostrar el estilo estancado, monótono, lleno de repeticiones sin énfasis ("cantan... celebran"; "voz amable/muy amable emitiendo") y el contenido del todo inesperado ("las leyes de todo y las nobles costumbres de los inmortales"). Algunos autores (Rzach, Snell) extienden la interpolación a los vv. 62-64, pero sin dar razones suficientes (cf. Mazon, ed. 1928, p. 34, n. 3); otros sugieren la posibilidad de dos fases de interpolación (vv. 63-6 y 67), que no es de descartarse (cf. A. La Penna, en *Hésiode et son influence*, cit., pp. 57-8). Para una discusión estrictamente filológica de estos versos, véase West, ed. cit., pp. 177-9.

69 ἀμβροσίῃ μολπῇ: complemento de manera que debe unirse con el verbo ἴσαν (v. 68).

περὶ δ' ἴαχε: tmesis del verbo περιιάχω (cf. περίαχε en el v. 678).

70 ὑμνεύσαις: el dativo está regido por la preposición περί del verbo compuesto (v. 69).

ποδῶν ὕπο: anástrofe de la preposición con baritonesis. Corresponde a ὑπὸ ποδῶν.

ὀρώρει: con valor de imperfecto.

71 οὐρανῷ ἐμβασιλεύει: cf. *Erga*, 111 (referido a Cronos).

74 ὁμῶς: Van Lennep, seguido por West, corrigió en νόμους; pero es innecesario.

77-79 Los nombres de las Musas evocan sus cualidades y actividades, descritas en los versos anteriores. Por ejemplo, para Clío, cf. κλείοιμι (v. 32) y κλείουσιν (44 y 67); para Euterpe, cf. τέρπουσι (37 y 51); para Talia, cf. ἐν θαλίῃς (65) y, en general, la alegría de las danzas

y los cantos de las Musas; para Melpómene, cf. μέλπονται (66) y ἀμβροσίῃ μολπῇ (69); para Terpsícore, cf. ὀρχεῦνται (4); χορούς (7) y χοροί (63); para Erato, cf. ἐρατήν (65) y ἐρατός (70); para Polimnia, cf. ὑμνεῦσαι (11, 37, 51) e ὑμνεύσαις (70); para Urania, cf. el v. 71: las Musas cantan a Zeus que reina en el cielo (οὐρανῷ); y en fin, para Calíope, cf. περικαλλέα ὄσσαν (10) y, sobre todo, ὀπὶ καλῇ (68).

81 Διὸς κοῦραι μεγάλοιο: fórmula épica. Cf. *Ilíada*, IX, 502, en análoga posición dentro del verso.

τιμήσουσι: es un subjuntivo aoristo con vocal breve, que aparece en algunos manuscritos (B *a* K); el códice S aparentemente presenta τιμήσωσι después de corrección (cf. Solmsen, ed. oxoniense de 1970). Otros subjuntivos con vocal breve, conservados por una parte de la tradición manuscrita, se encuentran más adelante (vv. 101, 387, 419, 799) y en los *Erga*, 283, 293, 327, 583, 764. Chantraine (*Gr. homérique*, I, cit., pp. 454-5) escribe que el subjuntivo con vocal breve, en origen, caracterizaba sólo los verbos con vocal atemática pero que, en Homero, se encuentra también en los aoristos sigmáticos. En estos casos es evidente que las formas de subjuntivo con vocal breve han persistido en el tiempo porque presentaban una estructura métrica particularmente indicada para el hexámetro —una estructura dactílica o anapéstica— y diferente de la estructura métrica de las formas de subjuntivo con vocal larga. Ahora bien, ya que la forma τιμήσουσι es igual, desde el punto de vista métrico, a la forma τιμήσωσι podría ser considerada como un error del copista (cf. *infra* la nota al v. 101); sin embargo, la hemos preferido aquí porque está conservada por una tradición manuscrita abundante (lo mismo vale para el φημίξουσι de *Erga*, 764. Cf. la nota *ad locum*).

82 γεινόμενον: este participio aoristo presenta la primera sílaba alargada por razones métricas (cf. Chantraine, *Gr. homerique*, I, cit., p. 99).

διοτρεφέων: epíteto que, en la poesía épica, viene comúnmente referido a los reyes y príncipes, en alternancia con διογενής. El genitivo es partitivo.

85 πάντες: en posición enfática al principio del verso.

85-6 διακρίνοντα θέμιστας ἰθείῃσι δίκῃσιν: cf. *Erga*, 35 y 221. El lenguaje es totalmente hesiódico. Διακρίνειν θέμιστας significa: decidir entre peticiones opuestas, y entre las posibles sentencias (θέμιστες) que una u otra parte en causa reclamen, pronunciando la sentencia legal (δίκη) que pone fin a la disputa.

διακρίνοντα: es completiva de participio.

86 ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων: análoga expresión, después de una cesura femenina, en la *Odisea*, VIII, 171.

87 κε ... κατέπαυσεν: la partícula κε confiere al aoristo un valor modal y, cuando no se da el caso de una proposición condicional, el verbo equivale a un potencial del pasado (así Chantraine, *Gr. homérique*, II, cit., pp. 226-7). Nótese empero que, en este caso, el pasado es ficticio, pues se trata de un aoristo gnómico. Nos parece innecesaria la lectura τι en lugar de κε, que discute West (ed. cit., p. 184), porque ejemplos del uso de una partícula modal con el aoristo gnómico se dan también en Homero (cf. *Odisea*, XVIII, 263: οἵ κε τάχιστα ἔκριναν μέγα νεῖκος; X, 84: ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθούς). La partícula κε es conjetura de Peppmüller, avalada posteriormente por un papiro (Π3) recién descubierto. Los códices presentan en su lugar un τε que podría explicarse únicamente si equivaliera a un κε modal, puesto que no puede tener ni un valor conectivo (ἀσφαλέως τε (=καί) αἶψα) ni un valor generalizante.

88 τοὔνεκα: equivale a διὰ τοῦτο (con valor anticipativo respecto a οὕνεκα del cual es correlativo). Contrariamente opina West (ed. cit., p. 185) que, además, interpreta βασιλῆες como predicado, traduciendo: "pues, ésta es la razón por la cual hay (o bien: ellos son) reyes".

89 ἀγορῆφι: puede referirse o a βλαπτομένοις (como sugeriría la posición métrica antes de la cesura) o a lo que sigue en el verso. En el primer caso, se trataría de agravios padecidos en el ejercicio de los negocios (en el ágora), y la expresión, por lo tanto, tendría un valor muy limitado; en el segundo caso, debemos pensar que la actividad judicial se ejercitara en el ágora, así como resulta en efecto en los *Erga*, v. 29 (cf. allí la nota al texto español).

μετάτροπα ἔργα τελεῦσι: literalmente: "llevan a cabo obras reparadoras".

91 ἀν' ἀγῶνα: equivale a εἰς ἀγοράν en su sentido originario de "reunión (asamblea) de gente" (cf. el verbo ἀγείρειν= reunirse).

92 αἰδοῖ μειλιχίῃ: cf. *Odisea,* VIII, 172. Como complemento de modo: "con dulce reverencia", refiriéndose a la actitud de la gente hacia el príncipe; como complemento de causa: "por su dulce respeto", del príncipe hacia cada uno de los disputantes. Esta segunda interpretación es la que defiende Mazon (ed. 1928, cit., p. 8, n. 1), la primera es la que sostenemos nosotros.

93 δόσις: el término empleado es más abstracto que en el v. 103 (δῶρα), tratándose de dones más indirectos. Para δόσις con εἰς + acusativo, cf. Platón, *Filebo,* 16c: δ. θεῶν εἰς ἀνθρώπους.

95 ἔᾱσιν = εἰσί. Véase más adelante la nota al v. 738.

κιθαρισταί: el vocablo aparece por primera vez con Hesíodo.

97 οἱ = αὐτῷ. Es un dativo ético.

98 εἰ: introduce los subjuntivos ἄζηται (v. 99) y ὑμνήσῃ (v. 101), constituyendo la prótasis de una oración condicional de la eventualidad con valor iterativo. La prótasis está formada de dos oraciones con sujetos diferentes, coordinadas por αὐτάρ.

99 ἄζηται κραδίην: literalmente "se seca en el corazón", porque κραδίην (forma épica de καρδίαν) es un acusativo de relación. Erróneamente Liddell-Scott (s. v. ἄζω (B)) citan la frase interpretándola como "*gime* en el corazón". Aquí el verbo ἄζω significa "secarse", como bien entendió el escoliasta que anotó: ἀναξηραίνει γὰρ ἡ λυπή.

ἀκαχήμενος: participio perfecto de ἀχέω o ἀκαχίζω, con acento anómalo de participio presente (cf., también, en Homero).

αὐτὰρ: con valor meramente progresivo: "y entonces" (cf. Denniston, *Gr. Particles,* cit., p. 55).

101 ὑμνήσῃ: subjuntivo aoristo que en parte de la tradición manuscrita aparece con la vocal breve ὑμνήσει (códices Q; B y W corregidos por el copista). Aquí reprodujimos la forma con la vocal alargada porque, siendo atestiguada por una abundante tradición manuscrita, corresponde mejor a la situación de la lengua épica homérico-hesiódica (cf. Chantraine, *Gr. homérique,* I, cit., p. 454) en donde se conserva comúnmente la vocal larga del subjuntivo aoristo de las formas temáticas, siempre y cuando no sea preferible, desde el punto de vista de la

estructura métrica, una forma con vocal breve (cf. los ejemplos presentados por Chantraine, *ibid.*, p. 455. Para este autor las variantes con vocal breve, del tipo κινήσει por κινήσῃ, serían simples errores de los copistas). Sin embargo, algunos editores modernos (West, Solmsen) prefieren adoptar siempre las formas con vocal breve (*lectio difficilior*) cuando están presentes en una parte de la tradición manuscrita.

La coordinación de este tiempo aoristo con un presente (cf. ἄζηται del v. 99) señala de manera muy clara que, mientras que el presente indica un proceso considerado en su desarrollo (es decir, el corazón que se seca progresiva y lentamente al salir el elemento húmedo con las lágrimas), el aoristo indica una acción pura y simple, abstracción hecha de su duración (el canto del poeta considerado en sí y por sí). Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, cit, p. 183.

103 παρέτραπε: aoristo gnómico.

107 ἁλμυρὸς: este adjetivo aparece sólo en la *Odisea* referido a ὕδωρ. Falta en la *Ilíada.*

108-10 Versos posiblemente espurios o, de todos modos, fuera de lugar. Cf. la nota correspondiente al texto español.

109 οἴδματι θυίων: cf. v. 131. Literalmente "que se enfurece hinchadamente". Es una fórmula que sigue a la diéresis bucólica y se encuentra también en Homero, *Ilíada*, XXI, 234; XXIII, 230.

111 Verso constituido por dos fórmulas separadas por la cesura femenina (cf. vv. 46 y 633).

116 Χάος (Abismo): el término, en griego, indica un espacio abierto; en efecto, se relaciona con χανδάνω (contener), χάσκω y χαίνω (bostezar) y χαῦνος (vacío).

Ἦτοι μὲν: expresión de uso épico que introduce una fuerte aseveración (cf. Denniston, *Gr. Particles*, cit., pp. 389 y 553-4).

118-9 Estos dos versos están en todos los códices pero, entre las fuentes indirectas, los ignoran Platón (*Banquete*, 178b) y Aristóteles (*Metafísica*, 984a 27). Los editores modernos consideran espurios los dos versos, o bien sólo el 118, o bien conservan ambos. El v. 118 se repite más adelante (v. 794) y es claramente formulario; algunos autores piensan que haya sido interpolado aquí para aclarar la expresión contenida en el verso anterior: "cimiento de todo" (cf. A. La Penna, "Esiodo nella cultura e nella poesía di Virgilio", en *Hésiode et son*

influence, cit., p. 58), la cual, por el contrario, no necesitaría de ninguna aclaración porque es en sí muy completa (cf. *Erga*, 563: "tierra madre de todos"; *Himno homérico* XXX, 1: "Tierra madre de todo" = παμμήτειραν). El v. 119, que con West (ed. cit., p. 194) consideramos una inserción tardía de Hesíodo, presenta junto a Abismo los orígenes del Tártaro, el mundo abismal subterráneo que será ampliamente descrito en los vv. 723 ss.

119 Τάρταρα: neutro plural (cf. v. 841).

120 ὅς κάλλιστος: *sc.* ἐστί.

121 λυσιμελής: adjetivo homérico referido exclusivamente al sueño (cf. *Odisea*, XX, 57; XXIII, 343, también en principio de verso). En la *Teogonía* aparece otra vez referido al amor (v. 911), así como sucesivamente, en Arquíloco, 118; Alcmán, 3, 61; Safo, 130.

122 ἐν στήθεσσι: la forma plural, de uso épico, se observa comúnmente en palabras que designan partes del cuerpo (cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, II, München, 1966 [3], p. 43; Chantraine, *Gr. homérique*, II, cit., p. 31). Por lo que se refiere al pecho, en particular, el plural es sugerido por una visión simétrica de los pectorales, que se encuentran ya bien marcados en las primeras esculturas griegas (cf. Apolo de Manticles, que se fecha aproximadamente en 680 a. de C.).

125 κυσαμένη: literalmente "habiendo concebido", "encinta".

126 πρῶτον μὲν: neutro adverbial correlativo de αὐτὰρ ἔπειτα (132). El primer término de la correlación comprende a los hijos que la Tierra engendra de sí misma; el segundo, a los hijos que ella concibe tras de unirse con el cielo.

ἑωυτῇ: forma jónica del pronombre reflexivo de tercera persona, que aparece en Hesíodo por primera vez. En Homero se encuentra siempre el pronombre personal con valor reflexivo, en unión con αὐτός que le da más fuerza.

127 μιν: forma épica por αὐτήν.

πάντα: neutro adverbial.

128 ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί: de la expresión, y de todo el verso, se acuerda Píndaro en la *Nemea* VI, 3.

Para el asíndeton entre dos oraciones finales, cf. *Ilíada*, III, 163, 166 *et passim*.

129 θεᾶν: todos los códices presentan θεῶν, una forma contracta que en la poesía épica no se usa nunca para el femenino (cf. v. 41). La forma θεᾶν, que aquí adoptamos siguiendo el ejemplo de West y Solmsen y que aparecía ya en el v. 41, se encuentra también en el papiro de Achmîm (Π 3).

130 ἀν'[ά]: con acusativo, implica idea de movimiento: las ninfas se mueven de un lugar a otro en las montañas.

βησσήεντα: adjetivo no homérico. Se encuentra también en los *Erga* (vv. 389, 530), referido a cañadas y malezas.

131 ἀτρύγετον: epíteto épico comúnmente referido al mar (pero en unión con θάλασσα, πόντος, ἅλς y nunca con πέλαγος).

οἴδματι θυῖον: en análoga posición en el v. 109. Es una expresión formularia.

132 ἐφιμέρου: aparece por primera vez con Hesíodo. Compuesto de ἐπί e ἵμερος (la preposición aquí tiene un valor intensivo).

αὐτὰρ ἔπειτα: en correlación con πρῶτον μὲν del v. 126. Allí se introducían los hijos que la tierra procreó de sí sola; aquí se introducen a los Titanes que aquélla parió en unión con el cielo.

133 'Ωκεανὸν βαθυδίνην: análoga expresión formularia en *Erga*, 171. Este adjetivo en la poesía épica viene siempre referido a un río y se encuentra en final de verso (cf. *Ilíada*, XX, 73; *Teogonía*, 338).

135 Θείαν τε 'Ρείαν τε: nótese la asonancia.

136 ἐρατεινήν: este adjetivo en Homero viene referido comúnmente a lugares y no a personas.

137 μέθ': la preposición presenta baritonesis por la anástrofe.

ὁπλότατος: forma épica que equivale a νεώτατος. El significado originario del adjetivo era probablemente: "capaz de llevar armas" (cf. ὅπλα); es decir, joven en edad militar, contrapuesto a viejo que ya no puede combatir (así Liddell-Scott, s.v. ὁπλότερος).

Κρόνος ἀγκυλομήτης: nombre y epíteto aparecen asociados también en Homero (cf. *Ilíada*, II, 205, 319; *et passim*). Sobre el significado originario del epíteto, cf. la nota al texto español de *Teogonía*, 18: "de mente tortuosa").

138 δεινότατος παίδων: cf. v. 155. Es probablemente una fórmula que

resuelve el verso hasta la cesura pentemímeres; para otra variante, cf. v. 234.

θαλερὸν: literalmente "floreciente".

139 ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας: cf. *infra* v. 898. Es una fórmula que sigue a la cesura femenina. Con variantes, en Homero (cf. *Odisea,* I, 368; IV, 321; XVI, 410).

140 Ἄργην ὀβριμόθυμον: el nombre es plasmado por Hesíodo sobre la base del epíteto tradicional de κεραυνός: ἀργής (cf. West, ed. cit., p. 207). En cuanto al adjetivo, es un neologismo hesiódico.

141 El verso ha sido encerrado en corchetes en la edición de Mazon (1928) que ha seguido, en esto, a Göttling; pero nos parece del todo innecesario. Si bien es cierto que el contenido de este verso se repite en el v. 504, es un hecho también que Hesíodo aquí explica etimológicamente los nombres de los Cíclopes, introduciendo la explicación por medio de una cláusula relativa (οἵ), como se da también en el v. 252 (Κυμοδόκη θ' ἣ κύματ'[α]) y en *Erga,* 253-4 (φύλακες . . . οἵ ῥα φυλάσσουσιν). Sobre el gusto hesiódico por las etimologías, cf. K. von Fritz, "Das Hesiodische in den Werken Hesiods", en *Hésiode et son influence,* cit.

142 τὰ μὲν ἄλλα: acusativo de relación.

143-5 En estos tres versos se repite dos veces el mismo concepto: los Cíclopes tenían un ojo solamente. Por esta razón, algunos editores consideran espurio el v. 143 (cf. Solmsen, 1970); otros, los dos versos siguientes (144-5; cf. Mazon, 1928); otros editores, en fin, aceptan como auténticos los tres versos (cf. Evelyn-White y West). Nos parece tratarse de una doble redacción (¿tal vez del mismo Hesíodo?) que podía proporcionar una variante para la recitación.

143 δ'[ε]: correlativa del μὲν del v. 142, con el acostumbrado valor adversativo.

μέσσῳ . . . μετώπῳ: cf. la análoga construcción latina: *media fronte.*

144 ὄνομα: acusativo de relación.

ἄρα: refuerza la conjunción causal.

145 ἔεις: forma definida justamente por Kirk como "antitradicional" (art. cit., en *Hésiode et son influence,* p. 78). Corresponde a εἷς (lengua épica y jónico-ática) y vuelve a aparecer sólo en la poesía tardía (cf. *Antología Palatina,* VII, 341, 4).

ἐνέκειτο μετώπῳ: posible fórmula después de la cesura heptemímeres. Cf. v. 143.

146 Este verso ha sido definido "desastroso" por Kirk (art. cit., p. 78) y considerado como una interpolación rapsódica. En efecto, en él aparecen dos sustantivos que no se encuentran en la poesía épica (ἰσχὺς y μηχαναί), y que por tanto, según la terminología de Kirk, son "antitradicionales"; pero es cierto también que cumplen óptimamente con la función de evidenciar el carácter de fuerza y habilidad de los Cíclopes, que eran consumados forjadores.

147 Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο: debía ser una fórmula tradicional de los poemas teogónicos después de la cesura tritemímeres. Reaparece en el v. 154.

148 τε: agregado por Gerhard por razones métricas (cf. West, ed. cit., p. 117). En efecto, su presencia permite la *correptio* normal de καὶ ante vocal.

οὐκ ὀνομαστοί: fórmula épica que se encuentra frecuentemente en final de verso, después de la diéresis bucólica. Cf. *Odisea*, XIX, 260 y 597 (en acusativo singular).

149 Βριάρεως: probablemente formado del adjetivo épico βριαρός: fuerte.

Γύγης: es lectura de todos los manuscritos, excepción hecha de S que tiene Γύης (así como Rzach, Mazon y Evelyn-White). Vuelve a aparecer en los vv. 618, 734 y 817.

ὑπερήφανα: es *vox media*, pero usada más frecuentemente en sentido negativo. Aquí, en sentido positivo, equivale a "magnífico", "espléndido".

150-2 Versos que serán repetidos más adelante (vv. 671-3, siempre referidos a los Centímanos). En *Erga*, 149 se repetirá el v. 152, referido a los hombres de la Edad de Bronce.

Kirk (art. cit., p. 107) considera espurios los vv. 152-3, sin tomar en cuenta el hecho de que responden muy bien al contexto, en donde se exalta la fuerza de los Centímanos.

150 ἀπ' ὤμων ἀίσσοντο: la expresión es épica (cf. *Ilíada*, VI, 510 y XXIII, 627-8).

151 ἄπλαστοι: cf., también, *Erga*, 148. En unos manuscritos, que West en su edición crítica reconduce a un arquetipo *m*, y en el texto revisado de Demetrio Triclinio, aparece la variante ἄπλατοι (conocida por los

escoliastas), que significa "terribles", "monstruosos", pero que no es tampoco de tradición épica.

῎Απλαστος (de πλάσσω) significa literalmente "no reproducible [por mano de artista]" y correspondería, en cierto sentido, al "innominables" del v. 148 (cf., allí, la nota al texto griego). Sin embargo, después de Hesíodo, ἄπλαστος volverá a aparecer nuevamente sólo en Platón, *Cartas,* 319b (no en todos los códices).

152 ἐπέφυκον: forma épica no homérica que corresponde al ático ἐπεφύκεσαν.

153 ἄπλητος: en función predicativa. El adjetivo vuelve en los vv. 315 y 709 (referido, respectivamente, a la ira de Hera y al estrépito de la batalla divina contra los Titanes), y no es de muy evidente tradición épica (está presente también en el *Himno a Deméter,* 83). Si se le relaciona con ἄπλατος, entonces significa "terrible", si con ἄπλετος (así West), significa "inmenso".

ἐπὶ εἴδει: puede tratarse de un dativo que expresa una idea de acumulación ("además de su gran figura"; cf. *Odisea,* XVII, 454 y Chantraine, *Gr. homérique,* II, p. 109); o bien, como preferimos entenderlo en nuestra traducción, de un simple dativo locativo con ἐπί, que es bastante frecuente en la poesía épica (cf. Chantraine, *ibid.,* p. 108).

154 El verso se repite más adelante (v. 421) y, en buena parte, repite el v. 147.

γὰρ: esta conjunción aquí tiene, al parecer nuestro, un doble valor: explicativo y causal al mismo tiempo. Cf. Denniston, *Gr. Particles,* cit., p. 61: "La conexión del pensamiento falta a veces de precisión lógica", y p. 63: "Γάρ se refiere, no tanto a la oración que precede inmediatamente, sino a algo que se ha dicho todavía antes". Valor explicativo tiene el γάρ con respecto a la descripción anterior de los hijos de Cronos, incluyendo a los Cíclopes y a los Centímanos, quienes eran en efecto, junto con los Titanes, unos hijos terribles; valor causal, con respecto a la anticipación del odio de Cronos hacia su padre (v. 138), que provoca la emasculación de Urano descrita en seguida (vv. 156 ss). Siguiendo a otro autor, West propone en su comentario (p. 206) que los vv. 139-153 (y también los vv. 155-6) constituyan una segunda redacción hesiódica después de la composición del episodio de la Tita-

nomaquia, en el cual juegan un papel importante los Cíclopes y los Centimanos, de quienes originariamente Hesíodo no había hecho palabra.

155 Verso probablemente formulario que presenta dos variantes con respecto al v. 138.

156 ὅπως . . . πρῶτα: con valor temporal. Corresponde al latín: *ut primum*. El optativo γένοιτο indica una acción repetida (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 336: *optativus iterativus*), como apuntan también los verbos de la oración principal, formados con el sufijo iterativo -sk- (v. 157) (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 710).

156-160 καὶ . . . καὶ . . . δ'[ε] . . . , etcétera: nótese la construcción paratáctica de las oraciones, con alternancia de καὶ y δὲ progresivos, que es típica del estilo narrativo y abundantemente empleada en la narración de un mito.

157 ἀνίεσκε: con valor factitivo: "[no] hacía salir".

158 κευθμῶνι: el término no significa propiamente "seno" "regazo" o "vientre", sino "hondura", "profundidad", "hueco", "cavidad" de los montes o de la tierra. Cf., en el v. 300, el sinónimo κεύθεσι (usado para indicar la cueva-morada de la serpiente Equidna). Sin embargo, en el mito que Hesíodo está cantando, las figuras de Urano y de Gea aparecen casi antropomórficas, justificándose el uso metafórico de κευθμῶνι= seno.

κακῷ ἔργῳ: causal; cf. la preposición ἐπί del verbo compuesto.

159 στοναχίζετο: verbo épico y poético por στενάζω. Algunos manuscritos presentan la forma στεναχίζετο.

160 δολίην δὲ κακὴν τ' ἐφράσσατο τέχνην: τ' ἐφράσσατο es corrección de Göttling, pues los códices presentan o bien ἐπεφράσσατο (adoptado por West) o bien ἐπιφράσατο. Sin embargo, en el texto de los manuscritos, la unión por asíndeton de los dos adjetivos δολίην y κακήν resulta bastante infeliz.

δολίην . . . τέχνην: es también expresión homérica (cf. *Odisea*, IV, 455 y 529); en Hesíodo, vuelve a menudo en el episodio de Prometeo (cf. *infra*, vv. 540, 547, 555, 560).

161 πολιοῦ ἀδάμαντος: el adjetivo πολιός se encuentra, en Homero, referido al hierro (cf. *Ilíada*, IX, 366).

162 ἐπέφραδε: forma épica de aoristo segundo de φράζω.

163 φίλον τετιημένη ἦτορ: es fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, VIII, 437; *Odisea*, IV, 804, etcétera.

164 ἐμοὶ καὶ πατρὸς ἀτασθάλου: creemos que el dativo y el genitivo no sean ambos de posesión, sino más bien que el primero sea de posesión, y el segundo, un locativo de procedencia. El sentido de la expresión sería por tanto: "Hijos que sois míos y que procedéis de un padre perverso", y el tono afectivo recaería sobre todo en la relación con la madre.

ἀτασθάλου: para nuevas etimologías del vocablo, cf. Leumann, *Hom. Wörter*, cit., p. 215, n. 10.

αἴ κ'[ε]: prótasis de una oración condicional de tipo mixto con subjuntivo (ἐθέλητε) y optativo de posibilidad (τεισαίμεθα). Αἰ es forma eólica por εἰ.

165 τεισαίμεθα λώβην: análogo final de verso en *Ilíada*, XIX, 208.

166 ἀεικέα μήσατο ἔργα: fórmula épica que completa el verso después de la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XXII, 395: ἀεικέα μήδετο ἔργα.

167 Este verso encuentra numerosos paralelos en la poesía homérica (cf. *Ilíada*, I, 188; II, 242, 333, 394; IV, 514; V, 352, etcétera) por su estructura métrica. Una forma dactílica inicial: ὥς φάτο + un breve periodo que se concluye con un signo de interpunción en la diéresis bucólica + una frase que se continúa en el verso siguiente.

169 μητέρα κεδνήν: análoga expresión en final de verso en *Odisea*, X, 8.

170 ἐγώ κεν . . . γ'[ε] . . . τελέσαιμι: el optativo expresa una intención que viene reforzada por el pronombre personal, en posición de relieve, y por la partícula aseverativa γε. Para el optativo, cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 216. En los *Erga*, cf. v. 10.

171 δυσωνύμου: tiene el mismo significado que οὐκ ὀνομαστοί (v. 148) y οὐ φατειόν (v. 310).

ἀλεγίζω: verbo épico que corresponde a ἀλέγω; está construido con genitivo.

173 φρεσὶ: corresponde a las formas μετὰ φρεσί, ἐνὶ φρεσί.

174 χερσὶν: el dativo locativo está regido por la preposición del verbo compuesto (ἐν-τίθημι).

177 ἐπέσχετο: la preposición ἐπί que compone el verbo indica, muy propiamente aquí, el contacto material.

καί ῥ'[α]: aquí la partícula ῥα=ἄρα tiene un simple valor conectivo como en los vv. 783 y 1000 (cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 43). Su unión con καί es de uso épico.

ἐτανύσθη: la diátesis pasiva tiene simplemente un valor reflexivo.

178 πάντη: las ediciones de Rzach, Mazon y Solmsen traen πάντῃ. Las dos lecturas son posibles, pues inclusive los escoliastas y gramáticos antiguos no sabían resolverse entre una y otra (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 249). La forma en -η reproduce la muy antigua desinencia instrumental de la cual, más tarde, se desarrolló la forma en -ῃ (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, cit., p. 550).

λοχέοιο = λόχοιο, de λόχος (cf. λόχῳ en el v. 174). La forma ampliada con ε representa tal vez un eolismo (así Göttling) y constituye una novedad lexical menor procedente, según algunos autores, de una elaboración del material homérico (cf. V. Pisani, *Storia della lingua greca*, Torino, 1960, p. 52).

πάις: es bisilábico por razones métricas, como se encuentra frecuentemente en la épica primitiva. Otros ejemplos en el v. 746 y en *Erga*, 376. Normalmente tendríamos παῖς.

179 σκαιῇ, δεξιτερῇ δὲ: fórmula épica (cf. *Ilíada*, I, 501; XXI, 490).

180-1 ἀπὸ . . . ἤμησε: tmesis.

181 φέρεσθαι: Chantraine escribe con respecto al infinitivo: "Uno de los empleos más antiguos del infinitivo consiste en completar el verbo principal expresando ya sea la consecuencia, ya sea la finalidad" (*Gr. homérique*, II, cit., p. 301). Sobre los infinitivos en función de casos (final-consecutivo), cf. también Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, pp. 362 ss, y en particular p. 363.

Aquí el valor de φέρεσθαι es principalmente final, aunque no puede excluirse el valor consecutivo. Para una construcción análoga, véanse los vv. 219 y 500 (στήριξε . . . ἔμεν), con valor final; Homero, *Ilíada*, XXI, 120: ἧκε φέρεσθαι; *Odisea*, XII, 442, etcétera.

182 ἐξοπίσω: en las traducciones se le da un valor locativo, constituyendo por tanto una reiteración del adverbio πάλιν (v. 181) —"atrás", "a sus espaldas"—, pero es mejor considerarlo como adverbio temporal,

igual que en el v. 500, donde se presenta como aquí tras de un infinitivo.

Ἐξοπίσω: es siempre adverbio de lugar en la *Ilíada* y siempre adverbio de tiempo en la *Odisea*.

χειρός: genitivo regido por la preposición ἐκ del verbo compuesto.

183 ὅσσαι: correlativo de πάσας (v. 184).

ἀπέσσυθεν: aoristo de ἀποσεύω, con gradación vocálica del tema y reduplicación del σ por razones métricas.

184 περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν: fórmula épica que constituye un hemistiquio. Cf. *Erga*, 386 y *Odisea*, XI, 248 (en singular).

186 τεύχεσι λαμπομένους: tanto ésta como lo restante del verso son fórmulas épicas. Para la primera, cf. *Ilíada*, XVII, 214; XVIII, 510; XX, 46; para la segunda, *Ilíada*, IV, 533; IX, 86.

187 ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν: fórmula épica. Cf. *Erga*, 487 y 160 (con la preposición κατά).

188 ὡς τὸ πρῶτον: cf. la expresión latina *ut primum*. Ὡς con valor temporal está en correlación con el ὣς demostrativo del v. 190. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 255, con algunos ejemplos tomados de Homero: *Ilíada*, I, 512-3; XIV, 294; XIX, 16.

189 ἠπείροιο: ἤπειρος, que recurre también en *Erga*, 624, en el mismo sentido, tiene para Hesíodo el significado exclusivo de "tierra firme" en contraposición con el mar. En efecto, Gea, la tierra, había hecho venir a la luz y escondido en un lugar de su superficie a Cronos para que pudiera cumplir con su promesa.

No parece necesario imaginar, como hace West (ed. cit., p. 221), que Cronos se encontrara en un punto del continente griego.

πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ: fórmula épica siempre en final de verso. Cf. *Odisea*, IV, 354; VI, 204; XIX, 277.

190 ἂμ πέλαγος = ἀνὰ πέλαγος. Πέλαγος, cuando no se presenta en fórmulas tradicionales que son empleadas por su utilidad práctica y por la idea general que encierran más que por su significado preciso, indica el mar en su aspecto de superficie llana y de gran extensión; en otras palabras, el mar abierto. Éste es el cuadro que se nos presenta aquí: el miembro amputado de Urano vaga por las amplias extensiones del mar.

191 τῷ δ' ἔνι: anástrofe por ἐν δὲ τῷ.

193 περίρρυτον: epíteto homérico de la isla de Creta (*Odisea*, XIX, 173).

194 ἐκ δ' ἔβη: tmesis. También en Homero, *Ilíada*, I, 439 (desembarcar); I, 437 y III, 113 (bajar del carro tocando tierra).

ἀμφὶ δὲ ποίη: para una construcción análoga en final de verso, cf. *infra*, vv. 176, 190; *Erga*, 74.

195 ῥαδινοῖσιν: literalmente "ágiles". Por primera vez está referido a miembros del cuerpo, aquí y en el *Himno a Deméter*, 183 (también dicho de los pies).

ἀέξετο: de ἀέξω, forma poética por αὔξω, αὐξάνω.

196 El verso fue sospechado por Heyne y eliminado por Wolf y la casi totalidad de los editores. Se trata evidentemente de una interpolación que interrumpe el sentido del pasaje ("y a ella, Afrodita la llaman dioses y hombres") y que anticipa injustificadamente la etimología de Citerea, la cual está dada de manera muy clara en el v. 198.

ἀφρογενέα: "nacida de la espuma".

ἐυστέφανον Κυθέρειαν: fórmula épica. Se presenta otra vez en el v. 1008. Cf. también *Odisea*, VIII, 288; XVIII, 193, y el *Himno a Afrodita*, 6, 175, 287.

197 κικλήσκουσι: forma poética, con reduplicación y sufijo frecuentativo ("acostumbran llamarla"), de καλέω.

ἀνέρες: forma épica que presenta el grado medio de la raíz * ἀνερ-. Corresponde a ἄνδρες (grado cero con epéntesis).

198 Κυθέρειαν . . . Κυθήροις: la propiedad de la etimología está todavía en discusión, pues crea dificultades la diferente cantidad de la segunda sílaba: -θε-, -θη-.

199-200 Estos dos versos fueron considerados espurios por Wolf, seguido por Mazon en su edición de Hesíodo, pero eran conocidos en la antigüedad por los gramáticos y escoliastas de Homero. Aunque pueda subsistir alguna duda acerca de su autenticidad (cf. Kirk, Verdenius, Solmsen), es probable que sean del propio Hesíodo: en primer lugar, debido a su gusto por las etimologías (cf. la nota al verso 141), y en segundo lugar, por la presencia de Chipre en el v. 193 y de los genitales de Urano (μήδεα: vv. 180, 188), cuya amputación constituye el clímax del mito de sucesión Urano-Cronos.

199 Κυπρογενέα: en acusativo porque se mantiene la concordancia con Ἀφροδίτην del v. 195. Lo mismo sucede con φιλομμηδέα del v. 200.

γέντο: forma no homérica, y por tanto considerada "antitradicional" y no hesiódica por Kirk (art. cit., en *Hésiode et son influence*, pp. 56 y 82). Corresponde a ἐγένετο y se encuentra también en los vv. 283 y 705.

πολυκλύστῳ: cf. v. 189. Es la lectura de todos los códices. West prefiere la lectura περικλύστῳ, conservada por los escoliastas de Homero y el *Etymologicum Magnum* (cf. West, ed. cit., p. 224).

200 φιλομμηδέα: en algunos códices se lee φιλομμήδεα. Para muchos autores esta etimología es espuria, aunque a nosotros parece ser muy hesiódica y especialmente fácil de obtener para un beocio. En efecto, un epíteto que la tradición épica atribuye a Afrodita es φιλομμειδής (cf. *Ilíada*, III, 424; *Odisea*, VIII, 362; *Cypría*, fragm. 5 de la edición oxoniense *Homeri Opera*, V), y el atributo era bien conocido, lógicamente, por el poeta que lo usa en el v. 989 de la *Teogonía*. Ahora bien, siendo la vocal η pronunciada en Beocia con un sonido estrecho más o menos equivalente al diptongo ει —tanto que a partir del IV siglo a. de C. se acostumbraba escribir directamente ει (cf. Buck, *Gr. Dialects*, cit., p. 28, § 25)— es muy fácil imaginar que al poeta se le haya ocurrido asociar el epíteto φιλομμειδής con los μήδεα (genitales) de los cuales había hecho nacer la diosa (cf. v. 190 ss), acuñando, consecuentemente y sin ninguna dificultad, la etimología: φιλομμηδέα = nacida de los genitales. Es verdad que el epíteto no contiene en sí la idea de nacer y que su traducción literal sería aproximadamente "que ama los genitales (paternos)" (algo equivalente a φιλοπάτωρ: que ama al padre), pero es también cierto que el gusto etimológico de Hesíodo no es tan sutil y exacto como para explicar en un nombre todos los elementos que lo componen. Así como para el nombre Ἀφροδίτην (v. 195) él se contenta con explicar sólo la primera parte (ἐν ἀφρῷ θρέφθη: vv. 197-8), también para φιλομμηδέα considera suficiente servirse sólo de la segunda parte (ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη).

Por lo que hemos dicho con relación a la fonética del dialecto beocio (cf. también West, ed. cit., p. 88), nos parece secundaria e innecesaria la corrección de φιλομμηδέα en φιλομμειδέα, propuesta por Bergk y aceptada también por West en su edición crítica de la *Teogonía*.

La libertad de Hesíodo para crear su etimología, con respecto a la

interpretación del epíteto homérico, es comentada también por G. P. Shipp, *The Language of Homer*, London, 1953, p. 47.

ἐξεφαάνθη: forma épica del aoristo pasivo de ἐκφαίνω. Cf. *Ilíada*, XIII, 278; *Odisea*, XII, 441.

202 γεινομένη τὰ πρῶτα: inmediatamente después de su nacimiento (cf. nota al v. 199: Chiprogena).

θεῶν . . . φῦλον: cf., también, *Erga*, 199 (referido a *Aidós* y *Némesis*). Para la expresión en sí, cf. más adelante el v. 965.

203 ταύτην . . . τιμὴν: es proléptico.

λέλογχε: forma épico-jónica por εἴληχε de λαγχάνω. En la traducción se ha tratado de dejar en claro el valor resultativo de este perfecto.

205 ὀάρους: neologismo acuñado por Hesíodo sobre el verbo épico ὀαρίζω, que daba, en Homero, el sustantivo ὀαριστός. En *Erga*, 789 aparece con el mismo significado ὀαρισμός. Ὄαρος se encuentra sucesivamente en el *Himno a Afrodita*, 249 y, entre otros, en Calímaco.

μειδήματα: es un sustantivo que no vuelve a aparecer en la literatura griega (*hapax legomenon*). Cf. la relación con el epíteto tradicional de Afrodita: φιλομμειδής (que ama las sonrisas).

ἐξαπάτας: neologismo hesiódico acuñado sobre ἀπάτη y ἐξαπατάω, de tradición épica.

206 τέρψιν: vocablo no homérico.

207 ἐπίκλησιν: literalmente, "apodo".

209 τιταίνοντας: de τῑταίνω. El alargamiento de la primera sílaba, apreciable en la lectura métrica, es debido a la necesidad de relacionar al verbo con el nombre Τῑτῆνες (forma jónica por Τῑτᾶνες), en el cual la ι es larga por naturaleza.

212 τέκε . . . ἔτικτε: el uso del imperfecto puede atribuirse o a razones estilísticas, para dar una ligera variación a la anáfora que comprende también los vv. 211 y 213, o al deseo de indicar la duración y el desarrollo de la acción con respecto a los Ensueños que son numerosos.

213-4 Algunos editores (Evelyn-White, West y Solmsen) aceptan la transposición del orden de los vv. 213-4 (esto es, 214-3) sugerida por Hermann, porque τέκε del v. 213 les parece redundante después de los tres ejemplos de los vv. 211-2. Sin embargo, la redundancia se da ya en estos dos versos, y el v. 213, por tener un valor casi parentético, no necesita presentar ninguna partícula que acompañe τέκε (por ejemplo, δε).

213 Νὺξ ἐρεβεννή: igual al final del verso 17 de los *Erga*, y presente, repetidas veces, en la *Ilíada* de Homero.

θεὰ: en la edición crítica de West viene aceptada la lectura, casi ilegible, del papiro Π4 : θεων, un genitivo partitivo que dependería de τινι.

214 ἀλγινόεσσαν: el adjetivo no es homérico; parece más bien una reconstrucción hesiódica del épico ἀλεγεινός, a través del comparativo ἀλγίων-ἄλγιον, por analogía con adjetivos como μητιόεις-μητιόεσσα-μητιόεν.

215 πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο: cf. vv. 274, 294 y, por lo menos en parte, 288.

216 χρύσεα καλὰ: la posición de los adjetivos, que en Homero se encontrarían más bien en orden inverso καλὰ χρύσεα, parece a West contrario al estilo de la épica primitiva (cf. ed. cit., p. 228).

217 νηλεοποίνους: se encuentra únicamente aquí. El adjetivo está compuesto por: νη- (prefijo negativo), ἔλεος (compasión), ποινή (punición, venganza, castigo: cf. *Erga*, 749, 755).

219 διδοῦσιν ἔχειν: para el infinitivo con valor final-consecutivo, en dependencia de un verbo transitivo y en especial de un verbo de "dar", cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 363, y también la nota al v. 181, con otros ejemplos hesiódicos.

220 παραιβασίας: forma poética de παραβασίας, con alargamiento de la segunda sílaba. Corresponde a la forma épico-homérica ὑπερβασίας, que se encuentra en los *Erga* (v. 828), y está formado por analogía con el homérico παραιβάτης (donde, empero, la preposición παρά conserva su propio significado: "al lado de").

ἐφέπουσιν: el uso metafórico del verbo no es tradicional (cf. Kirk, art. cit., p. 80).

222 πρίν . . . ἀπὸ . . . δώωσι: la proposición temporal introducida por πρίν + subjuntivo, en dependencia de una oración principal negativa (aquí, οὐδέ ποτε: v. 221), es ya de tradición épica. Acerca del tiempo del verbo Chantraine escribe que, en estos casos, "el tema de aoristo [. . .] indica, no la extensión en la duración, sino un límite", y con relación al modo: "contrariamente al infinitivo que expresa la idea verbal en una forma abstracta, el empleo de modos personales presenta

el proceso de manera concreta, y por tanto expresiva" (*Gr. homérique*, II, p. 265).

ἀπὸ . . . δώωσι: tmesis. El subjuntivo aoristo de δίδωμι, con tema ampliado, aparece ya en Homero (cf. *Ilíada*, I, 137, en igual posición dentro del verso).

ὄπιν: literalmente "mirada". Es *vox media*, porque puede significar la "mirada respetuosa" de los fieles y la "terrible mirada" (es decir, el "castigo") de los dioses. En Homero aparece siempre con esta segunda acepción, así como en Hesíodo (*Erga*, 187, 251, 706), de manera que aquí podemos considerar el adjetivo κακήν no tanto como especificativo, sino con un particular valor intensivo.

τῷ . . . ὅστις: literalmente: "a aquél, cualquiera que peque".

224 Νὺξ ὀλοή: cf. v. 757, siempre al principio del verso.

225 οὐλόμενον: forma poética por ὀλόμενον, con alargamiento de la primera sílaba por razones métricas.

227 δακρυόεντα: aquí con valor causativo.

229 ψευδέας τε Λόγους: los códices no contienen ninguna conjunción después de Λόγους; sólo el papiro Π4 tenía un τ' que luego fue borrado. West, seguido por Solmsen, lo conserva y, adaptando la lectura de un hiparquetipo *a* y del manuscrito L (Ψεύδεα en vez de Ψευδέας), sugiere una traducción como la que sigue: "y Mentiras y Palabras y Disputas". Su lectura descansa en la observación de que ψευδής no viene jamás usado como adjetivo en la poesía griega arcaica (cf. también Hesíodo, *Erga*, vv. 78 y 789; pero este último verso está construido sobre el v. 78), y se avala de unos ejemplos del uso absoluto del vocablo λόγοι, que son posteriores a Hesíodo y que no convencen (cf. West, ed. cit., p. 231). Cabe notar que λόγος, en plural, aparece en Homero sólo dos veces (*Ilíada*, XV, 393; *Odisea*, I, 56) y que es usado absolutamente sólo en el primer caso; en el segundo, al contrario, está acompañado por el adjetivo αἱμύλος, mismo que usa Hesíodo en los versos citados de los *Erga*.

Ἀμφιλλογίας: aparece por primera vez con Hesíodo. Es una forma épica compuesta por ἀμφίς y λογίας, con asimilación del ς de ἀμφίς.

230 Ἄτην: en la edición de Mazon se sigue la corrección de Nauck:

ἀάτην, efectuada sobre la base de una errónea interpretación de la *scriptio plena* ἶσα ἄτησιν del v. 352 de los *Erga* (así justamente observa West, ed. cit., p. 232). La lectura Ἄτην es de todos los códices.

συνήθεας: neologismo hesiódico. La terminación del acusativo plural -εᾰς (de -ενς) corresponde, como es sabido, a la forma ática συνήθεις, con alargamiento compensatorio de la ε.

232 ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ: el hemistiquio recurre, variando tan sólo el modo verbal y siempre después de la cesura femenina, en el verso 282 de los *Erga*.

234 γέροντα: West (ed. cit., p. 234) propone que se sobrentienda Νηρέα y se considere γέροντα como un simple adjetivo, y no como un epíteto; la traducción en este caso sería: "y llaman al viejo así [esto es, Nereo], porque...". Lo que sigue en los vv. 235-6 vendría a ser, por consiguiente, una explicación parcialmente etimológica del nombre Nereo (y no del epíteto "el Viejo"); tendríamos en tal caso Νηρέα: νημερτής + ἤπιος (= εἴριος).

Nosotros preferimos sin duda la interpretación tradicional, más sencilla, según la cual Hesíodo presenta y explica el epíteto de la divinidad, por dos razones principalmente: primero, porque sólo así se justifica *toda* la lista de las cualidades del anciano dios, y segundo, por analogía con el pasaje de Afrodita (v. 198), en el cual se da la etimología del epíteto Citerea que está unido al nombre de Afrodita y a su etimología (vv. 195-8) por la partícula ἀτάρ (como aquí αὐτάρ) en sentido progresivo o débilmente adversativo (= y además...) (cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 55).

235 θεμίστων: es la lectura, después de corrección, del códice S. Los otros códices presentan las formas anómalas θεμιστέων o θεμιστάων.

236 ἤπια δήνεα οἶδεν: cf. *Ilíada*, IV, 361, en principio de verso.

238 καλλιπάρῃον: el adjetivo recurre también al final de los vv. 270 y 298 (referido a las Greas y a Equidna, respectivamente, quienes, pese a su aspecto monstruoso, comparten con la madre Ceto el agradable calificativo).

240 μεγήρατα τέκνα θεάων: los códices presentan dos lecturas: μεγήριτα y μεγήρατα. La primera está aceptada por Mazon (que reconoce en ella la raíz de ἐρίζω y traduce "envidiadas") y por West (que propende

por la raíz de ἀριθμός y vislumbra una formación paralela a la de νήριτος = sin número, innúmero; traduciendo μεγήριτα con "numerosas"). La segunda lectura es preferida por Evelyn-White y también por nosotros en cuanto que la traducción "hijas muy amables entre las diosas" concuerda con el carácter benévolo de las Nereidas mucho más que la interpretación de Mazon "hijas envidiadas entre las diosas". Por otra parte, la traducción sugerida por West "numerosas diosas" o "hijas numerosas entre las diosas" nos parece que pierde mucho en fuerza y en sugestión.

θεάων: el genitivo es seguramente de naturaleza partitiva, análogamente al genitivo de las expresiones δῖα θεάων (cf. vv. 376, 969, 1004, 1017), δῖα γυναικῶν (cf. R. Merkelbach- M. L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford, 1967, n. 190, 3; *Iliada*, III, 423, etcétera). J. S. Lasso de la Vega escribe al respecto: "Por analogía con los superlativos, aquellos adjetivos, formalmente en grado positivo, pero semánticamente equivalentes a un superlativo, pueden construirse también con genitivo" (*Sintaxis griega*, I, cit., p. 439).

241 πόντῳ ἐν ἀτρυγέτῳ: es una variante de la fórmula homérica πόντον ἐπ' ἀτρύγετον que aparece siempre en principio de verso (cf. D. H. F. Gray, "Homeric epithets for things", en *Classical Quarterly*, 61, 1947, p. 110).

242 τελήεντος: en Homero, este adjetivo se refiere sólo a hecatombes "perfectas"; luego, en el *Himno a Hermes* y en Tirteo, significa "de buen augurio". Es probable que aquí, en Hesíodo, conserve el valor de "perfecto", "acabado", que bien se aplica a una figura circular como es la de Océano.

243 Πρωτώ: es la lectura de todos los códices. Para no crear un duplicado de Πρωτώ del v. 248 (un verso integralmente tomado de la *Iliada*, XVIII, 43) y considerando, además, que una Nereida llamada Πλωτώ aparece pintada en una vasija ática del pintor Xenotimos (cf. P. J. D. Beazley, *Attic Red-figures Vase-painters*, Oxford, 1942, n. 1142), la mayoría de los editores corrige el texto en Πλωτώ ("la navegante"). Pero esto no nos parece necesario porque en todo caso, las dos Πρωτώ (v. 243 y 248) vendrían a ser dos figuras distintas, por lo menos en cuanto a intención se refiere. En efecto, mientras la Nereida del v. 248 no tiene una significación específica, por ser tomada

de peso de Homero junto con las tres hermanas que aparecen en el mismo verso; la Πρωτώ del v. 243 viene cargada de un significado preciso (en relación con Eucrante = la que lleva a buen término la navegación), que nos parece pueda ser muy bien una innovación hesiódica. Εὐκράντη: de εὖ + κραίνω.

Σαώ: de σαόω, forma épica de σώζω.

245 Κυμοθόη: de κῦμα y θοή (cf. θέω).

Σπειώ: de σπέος (gruta).

Ἁλίη: de ἅλς (mar).

Θόη θ' Ἁλίη τ': algunos códices presentan, y algunos escoliastas leen, θοὴ Θαλίη (y, con ellos, West); otros, Θόη Θαλίη. Un papiro (Π 22) y Valckenaer, y con ellos Mazon, Evelyn-White y Solmsen, presentan la lectura seguida por nosotros. La razón de estas distintas lecturas estriba en el deseo de respetar el número de cincuenta Nereidas que Hesíodo fija en el v. 264 (y es por ello que, en su edición, Mazon rechaza el v. 259). En efecto, considerando Toe como el nombre de una Nereida y no como un adjetivo referido a Espío, y Anfitrite de los vv. 243 y 254 como una sola persona (lo cual es muy verosímil), las ninfas de la lista hesiódica son 51. Pero no es imposible que el poeta se haya equivocado en la cuenta.

246 Πασιθέη: de πᾶς y θεά.

250 El verso aparece en Homero, *Ilíada*, XVIII, 45, con la única variante del adjetivo.

Πανόπεια: es corrección de Hermann a Πανόπη de los manuscritos (aceptado por West y Solmsen), que impide la normal *correptio* de καί ante vocal (cf. v. 148), a menos de que no se lea εὐειδής con el prefijo bisilábico (ἐϋϝειδής), como propuso J. Paulson, *Studia Hesiodea. I. De re metrica*, Lund, 1887, p. 150.

252 Κυμοδόκη: de κῦμα y δέχομαι.

ἐν ἠεροειδέι πόντῳ: fórmula épica que recurre sólo en la *Odisea*, alternándose con la variante ἐπ' ἠεροειδέα πόντον, y siempre en final de verso como aquí. Cf. D. H. F. Gray, "Homeric epithets for things", cit., p. 110 y pp. 109-10, n. 5.

253 πνοιάς: forma épica por πνοάς.

ζαέων: corrección de la lectura ζαθέων que presentan todos los códices,

efectuada sobre la base de la glosa ἄγαν πνεόντων, y aceptada comúnmente en las ediciones modernas de Hesíodo. El adjetivo épico ζαής está formado por ζάημι=διάημι (soplo a través). Para ζα=δια- cf. *supra* la nota al v. 2.

254 ῥεῖα: *locus classicus* para los dioses. Cf. nota al v. 90 y *Erga*, 6-7 (en principio de verso). En unión con el verbo πρηΰνω (= πραΰνω) se encuentra también en el *Himno a Hermes*, 417.

ἐυσφύρῳ: aparece por primera vez con Hesíodo. Referido también a Medea en el v. 961.

257 Λειαγόρη: de λαός y ἀγορεύω.

259 Εὐάρνη: compuesto de εὖ y ἀρήν-ἀρνός (cordero).

φυὴν . . . ἐρατὴ: análoga expresión en el v. 355. Φυήν es acusativo de relación, así como el siguiente εἶδος.

ἄμωμος: literalmente "sin defecto". Aparece por primera vez con Hesíodo.

260 δέμας: acusativo de relación.

δίη: un hiperjonismo por δῖα.

263 αὗται: muy bien aquí, pues se refiere a lo ya dicho.

264 ἰδυῖαι: variante de εἰδυῖαι, comúnmente aceptada por los editores (excepción hecha de West).

265 βαθυρρείταο: la terminación en -αο constituye un arcaísmo del dialecto eólico que sobrevive en la lengua épica. Corresponde a la forma jónico-ática βαθυρρείτου (de βαθυρρείτης). Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 19 y 200.

260 μεταχρόνιαι: su significado literal es "atrasadas", "después de algún tiempo"; pero en el uso poético y en los *lexica* se encuentra μεταχρόνιος como sinónimo de μετέωρος o μετάρσιος ("que vuela alto en el aire"). Se trata probablemente de un segundo significado que a un cierto punto se atribuyó por equivocación al vocablo, sobre la base de un pasaje ambiguo (cf. West, ed. cit., pp. 242-3).

274 πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο: fórmula que completa el verso después de la cesura femenina. Aparece también en los vv. 215, 294, e incompleta en el v. 288.

275 ἵν[α]: es un adverbio relativo. Para una análoga elipsis del verbo, cf. *Ilíada*, II, 603-4.

276 Σθεννώ, etcétera: dependen de τέκε (v. 270) pero, en lugar que en acusativo como en los vv. 270 y 273, están en nominativo por atracción inversa del relativo αἵ (v. 274).

278 τῇ δὲ μιῇ: el valor adversativo de la partícula δὲ está reforzado por el adjetivo μιῇ; en efecto, Hesíodo muestra de forma bien clara que considera la unión de Medusa con el dios marino como una compensación para ella de su destino mortal.

πᾰρελέξατο Κυανοχαίτης: la expresión, con variante de caso y en un contexto muy diferente, aparece después de la cesura femenina también en Homero (*Ilíada*, XX, 224). Κυανοχαίτης: es un epíteto épico de Poseidón.

279 El verso ha sido interpolado en la *Ilíada*, después de XX, 223 o de XX, 224, según los manuscritos, evidentemente a causa del παρελέξατο κυανοχαίτης que, presente en Hesíodo, aparece también en Homero. ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν: análoga terminación del verso en *Erga*, 75 (episodio de Pandora).

280 ἀπεδειροτόμησεν: el verbo es épico (cf. *Ilíada*, XVIII, 336; XXIII, 22) y significa "degollar" a alguien. Hesíodo empero lo usa de manera original, devolviendo su valor primitivo a cada elemento del compuesto y dando a este último como complemento directo κεφαλήν. La expresión por tanto significa: "cortar la cabeza del cuello" y equivale a: ἀπὸ δειρῆς κεφαλὴν τέμνειν.

281 ἐξέθορε: forma épica del aoristo segundo de ἐκθρῴσκω.

282 ὅτ'[ι]: es una elisión un poco rara. En general, ὅτ' corresponde a ὅτε.

ἄρ'[α]: para el uso de esta partícula en una oración subordinada causal que explica la etimología de un nombre, véase el v. 144 (Cíclopes). Como escribe Denniston (*Gr. Particles*, p. 33), ἄρα tiene como uso primario el de "expresar un vivo sentimiento de interés"; aquí, el interés con que Hesíodo presenta sus etimologías.

282-3 Pegaso es llamado así por las aguas-fuentes de Océano (πηγαί); Crisaor, por llevar una áurea espada (χρυσοῦν ἄορ).

284 χὠ μὲν: *crasis* de καὶ ὁ μὲν, en donde ὁ μὲν (Pegaso) se contrapone a Χρυσάωρ δ'[ε] del v. 287.

μητέρα μήλων: fórmula épica usada en final de verso después de la

diéresis bucólica. En Homero, está referida siempre a una ciudad o a una región.

286 βροντήν τε στεροπήν τε: cf. el v. 140 en donde aparecen sus personificaciones. En análoga posición dentro del verso, resuelven la primera parte de éste hasta la cesura femenina.

Διὶ μητιόεντι: fórmula. Cf. *Erga*, 273 (en acusativo).

288 Gran parte de la tradición manuscrita, con dos papiros, omiten el verso que es probablemente auténtico (cf. West, ed. cit., p. 67).

291 ἤματι τῷ, ὅτε: cf. v. 390, en la misma posición dentro del verso.

294 πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο: cf. nota al v. 274.

295 Ἢ δ'[ε]: este inicio de verso, que literalmente suena "y ella" o "luego ella", ha sido sustituido en la traducción por el nombre de Ceto, a quien pensamos que se refiera, para mayor claridad del texto. La narración que aquí empieza y relata la descendencia de Equidna (o de Equidna, Hidra y Quimera para algunos estudiosos), ha presentado por mucho tiempo dificultades de interpretación que hasta la fecha no han sido superadas, pues no se ha llegado a una interpretación unívoca y concorde. La dificultad estriba en la sucesión de ἡ δ'[ε] (vv. 295, 304, 308, 319 y 326) que, al relacionarse además con las expresiones τὴν μὲν de los vv. 316 y 325, parece aludir a seres distintos. El texto en verdad no está muy claro, al punto que se ha llegado a considerarlo obra de distintos interpoladores (así F. Jacoby en su edición de la *Teogonía* (1930) y en *Hermes*, 1926, pp. 157-192, y más recientemente, G. S. Kirk, cit., p. 83). Sin embargo, ya varios autores han preferido no poner en discusión la autenticidad del pasaje, sino tratar de identificar solamente las personas aludidas con la fórmula ἡ δέ. Entre ellos, citaremos a U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Euripides, Herakles*, I, Berlin, 1889, pp. 469-70; P. Mazon, ed. cit., 1928; V. Lapicirella, *Studio sulla Teogonia*, Roma, 1930, quienes sostienen que, en el v. 295, se entiende el ἡ δ'[ε] como Ceto y, en los demás, como Equidna. West (ed. cit., pp. 294 y 254-6) sostiene que en el v. 295 se alude probablemente a Ceto, en el v. 319 a Hidra y en el v. 326 a Quimera.

πέλωρον: es sustantivo.

298 ἑλικώπιδα: cf. nota al v. 16 (ἑλικοβλέφαρον).

καλλιπάρῃον: cf. vv. 238, 270 y 907, en final de verso.

299 ὄφιν: en Homero aparece solamente una vez (*Ilíada*, XII, 208).

300 αἰόλον: es corrección de Scheer (aceptada por todos los editores) a la lectura ποικίλον de los manuscritos. Está referido a una serpiente (ὄφιν) también en el pasaje homérico citado en la nota anterior. Contrariamente a la interpretación unívoca de "ágil", "rápido", "veloz" dada a este adjetivo por P. H. Buttmann (*Lexilogus hauptsächlich für Homer und Hesiod*, Berlin, 1865-70, II, p. 74), se considera ahora el adjetivo como equivalente de: ποικίλος ἢ εὐκίνητος (jaspeado y ágil) (cf. B. Snell, H. J. Mette, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1955-, col. 330).

ὠμηστήν: literalmente "que come carne cruda" (de ὠμός = crudo —referido a la carne— y ἔδω / ἐσθίω). En Homero lo encontramos sólo una vez en segundo lugar dentro del verso (cf. *Ilíada*, XXIV, 82). Más afín a la situación hesiódica es el ὠμηστήν que aparece en un oráculo délfico, en hexámetro, citado por Heródoto, V, 92, 3: λέοντα, καρτερὸν ὠμηστήν.

ὑπὸ κεύθεσι γαίης: para la expresión, cf. v. 334. Ὑπὸ: aquí con valor adverbial.

300-305 La redundancia de indicaciones topográficas, la frecuencia de adverbios (ἔνθα δέ del v. 301 y ἔνθ' ἄρα del v. 303, para los cuales cf. v. 736 ss.) y la dificultad que presentan el οἱ (301) y el ἣ δ'[ε] (304), para los cuales es fácil pensar en dos seres distintos (dos Equidnas, o bien Ceto y Equidna), han provocado una actitud general de sospecha entre los críticos modernos, con respecto a estos vv. 300-305.

303 δάσσαντο: la misma raíz, que indica "repartición", aparece más adelante en los vv. 425 (δασμός = reparto) y 885 (culminación de la actividad ordenadora de Zeus).

κλυτὰ δώματα ναίειν: análogo final en el v. 777, después de la cesura heptemímeres.

305 El segundo hemistiquio, que sigue a la causa pentemímeres, vuelve a aparecer en el v. 955.

ἤματα πάντα: fórmula épica que se encuentra a menudo en final de verso. Cf., más adelante, el v. 647.

306 μιγήμεναι: forma épica por μιγῆναι.

307 ἑλικώπιδι κούρῃ: en análoga posición al final del verso, en el v. 998.

308 ἣ δ' ὑποκυσαμένη: probable fórmula épica y teogónica seguida por la cesura pentemímeres. Cf. v. 411.

309 Γηρυονῆι: dativo de posesión que depende de κύνα.

310 αὖτις: forma jónico-épica, con psilosis, de αὖθις.

οὔ τι φατειόν: el adjetivo verbal, ausente en Homero, aparece por primera vez aquí con Hesíodo (cf. L. Heilmann, *Grammatica storica della lingua greca*, Torino, 1963, p. 262). Se encuentra también en el poema pseudo-hesiódico *Aspís*, vv. 144 y 161. La expresión, al final del verso y limitadamente al verbo φημί, es considerada no tradicional por Kirk (cf. art. cit., p. 80).

311 ὠμηστήν: cf. v. 300 y nota al verso.

313 λύγρα ἰδυῖαν: cf. *Odisea*, XI, 432 (referido a Clitemnestra).

315 βίη 'Ηρακληείη: cf. vv. 289 y 332.

316 νηλέι: de ἔλεος (piedad) y νη-, sufijo negativo de origen indoeuropeo (cf. en latín *nefas, nemo, nego, nelego*, etcétera), que es usado frecuentemente en poesía. Cf., por ejemplo, *Erga*, 511 y nota al verso.

ἐνήρατο: de ἐναίρω, que es usado exclusivamente en poesía.

318 ἀγελείης: comúnmente traducido por "la saqueadora" (cf. Mazon, 1928, p. 43; Evelyn-White, p. 103; Liddell-Scott, s.v. ἀγελείη), como equivalente de ἄγουσα λείαν ("que lleva el botín"). Sin embargo, el descubrimiento de una inscripción ática del IV siglo, con ἀγελάα, ha permitido reconstruir la forma épica *ἀγελήης (de ἄγω + λαός [épico λᾱας], "que conduce las huestes"), de donde procedería por disimilación el ἀγελείης hesiódico. Véase, al respecto, la citación bibliográfica de West, ed. cit., p. 254, y la corrección aportada en el *supplement* de Liddell-Scott, ed. 1968, p. 1.

319 ἣ δὲ: hemos considerado la expresión como referida a Equidna, ya madre de Orto, Cerbero e Hidra (con Mazon, p. 43, y Wilamowitz, *Euripides, Heracles*, I, cit., p. 470). "Η δὲ (Equidna) se contrapondría el τὴν μὲν del v. 316. Al contrario West (ed. cit., pp. 254-5), apoyándose en una tradición secundaria, refiere ἣ δὲ a Hidra y sostiene que los hijos de Equidna forman un grupo aparte, articulado y ordenado con πρῶτον (v. 309), δεύτερον (v. 310), τὸ τρίτον (v. 313); todo esto, sin embargo, no impide que en el cuarto lugar se encuentre una *variatio*:

ἡ δὲ. El otro argumento que presenta West (el hecho de que Quimera tenga múltiples cabezas, como su madre Hidra) no parece tampoco decisivo, puesto que esta característica física Quimera la ha heredado del padre Tifón-Tifeo, como los demás hermanos: Orto, Cerbero e Hidra, todos pluricéfalos.

Este hexámetro fue considerado por Wilamowitz como el peor de Hesíodo, porque viola dos leyes métricas: la de Hermann y la primera ley de Meyer, y porque presenta una abreviación excepcional en ἔτικτε̆ delante de muda + nasal (πνέουσαν). West (p. 254) presenta una explicación posible del caso.

320 δεινήν τε μεγάλην τε: cf. δεινόν τε μέγαν τε del v. 299.

ποδώκεά τε κρατερήν τε: cf. ἀναιδέα τε κρατερόν τε del v. 312.

321 ἦν . . . κεφαλαί: ejemplo de silepsis o *schema Pindaricum*. Corresponde a ἦσαν . . . κεφαλαί.

χαροποῖο λέοντος: cf. χαροποί τε λέοντες en *Odisea*, XI, 611 (también en final de verso).

322 ὄφιος, κρατεροῖο δράκοντος: cf. v. 825: ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος.

326 ἡ δ' ἄρα: en donde ἄρα indica claramente una sucesión que podría incluso traducirse por "en fin".

Φῖκ'[α]: es probablemente una forma beocia de Σφίγγα, según anotó un escoliasta *ad locum*. La correspondencia de las dos formas está establecida también por Platón, *Crátilo*, 414 c-d. La forma hesiódica vuelve a aparecer en Plauto, *Aulularia*, 701: *Picis divitiis qui aureos montis colunt ego solus supero*.

El monstruo fue llamado Φίξ porque habitaba el monte Φίκιον de Beocia.

328 Διὸς κυδρὴ παράκοιτις: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XVIII, 184 (Hera); *Odisea*, XI, 580 (Leto).

329 κατένασσε: de καταναίω ("pongo a vivir"). El verbo no aparece en Homero; Hesíodo, por el contrario, lo usa más de una vez en la misma posición dentro del verso: cf. *Teogonía*, 620 y *Erga*, 168.

πῆμ' ἀνθρώποις: variación de la fórmula épica πῆμα βροτοῖσιν y de otra fórmula usada por Hesíodo: πῆμα μέγα θνητοῖσι (*Teogonía*, 592 y 874) en principio de verso.

La expresión ha sido vista con sospecha por algunos autores, sea por

la análoga terminación del verso siguiente sea por razones métricas (el hexámetro resulta espondaico).

330 οἰκείων: aunque considerado tradicionalmente como adjetivo de ἀνθρώπων ("sus propios hombres", *sc.* de Hera), se trata más bien de un participio presente de οἰκέω —épico οἰκείω—, como ya apuntó West, ed. cit., p. 257, y como está señalado en Liddell-Scott, s. v. οἰκέω.

φῦλ' ἀνθρώπων: fórmula épica. Cf. *Ilíada,* XIV, 361, en final de verso. En Hesíodo, cf. *Teogonía,* 591 (φῦλα γυναικῶν), 202 (θεῶν τ' ἐς φῦλον).

332 ἀλλά ἑ ἶς ἐδάμασσε: hemistiquio de reminiscencia épica. Cf. *Ilíada,* XVIII, 119.

334 κεύθεσι γαίης: cf. v. 300. Análoga expresión en el v. 158.

δεινὸν ὄφιν: en este poema hemos traducido siempre ὄφις con "serpiente" y δράκων con "dragón"; sin embargo ahora, para mantenernos en el límite de sílabas fijado para cada verso en nuestra traducción rítmica, tradujimos ὄφιν con "dragón", fuertes del hecho de que, en dos pasajes, el mismo Hesíodo considera los términos como equivalentes (cf. vv. 322 y 825).

335 πείρασιν ἐν μεγάλοις: es la lectura de los códices, que nosotros conservamos con West (ed. cit., p. 258) y Evelyn-White (p. 102). En efecto, la corrección de Wilamowitz aceptada por Mazon: σπείρῃσιν μεγάλῃς ("en sus inmensas espiras"), aunque sea muy sugestiva, encuentra la dificultad de σπεῖρα que es un vocablo no usado antes del siglo v a. de C. Al contrario, para la expresión πείρασιν ἐν en principio de verso, cf. el v. 518, y para la asociación de πείρασιν con μεγάλοις, cf. el v. 622 (μεγάλῃς ἐν πείρασι γαίης), con respecto al cual aquí tenemos una simple transposición del adjetivo.

338 βαθυδίνην: es generalmente un epíteto de Océano (cf. *Teogonía,* 133 y *Erga,* 171), que se encuentra siempre en final de verso también en Homero.

346 θυγατέρων . . . γένος: es sugestiva la corrección de West (ed. cit., p. 263) en Κουράων . . . γένος, que anticipa el κουρίζουσι del verso siguiente. Preferimos, sin embargo, conservar la lectura unánime de los manuscritos, que no nos parece tan "anormal" para Hesíodo, como afirma West.

347 κουρίζουσι: el verbo generalmente es intransitivo: "ser joven", pero Hesíodo lo usa aquí en el sentido de "criar de la adolescencia a la virilidad", lo que justifica la presencia del complemento objeto ἄνδρας (hombres viriles) para completar la idea contenida en el verbo derivado.

Ἀπόλλωνι: con A larga por exigencias métricas, como también en Homero. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 19.

348 Διὸς πάρα: nótese la baritonesis de la preposición en anástrofe.

354 Μηλόβοσις: equivale a μῆλα βόσκειν. En este compuesto el sufijo -σις <-τις, que ya en βόσις (alimento, forraje) tiene valor de concreto, indica un *nomen agentis* femenino que corresponde al -της masculino. Cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 504 y 449, n. 2.

355 φυὴν: acusativo de relación.

βοῶπις: epíteto épico característico de Hera. Se encuentra en final de verso también en Homero, en donde se refiere a mujeres de noble nacimiento y a divinidades secundarias (cf. el catálogo de las Nereidas, *Ilíada*, XVIII, 40).

356 Ἰάνειρα: probablemente "la que alegra" (de ἰαίνω). Nos parece incorrecta la interpretación de "señora de los jonios" ofrecida por Evelyn-White (ed. cit., p. 105, n. 1), porque la forma épica, no contracta, de 'jonios' es Ἰάονες con ᾱ (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 20), mientras que aquí tenemos Ἰᾰνειρα, y además porque resulta imposible la caída de la -o- radical o la contracción ᾱο<ᾰ.

359 Χρυσηίς: es corrección de Hermann, aceptada por todos los editores y hecha sobre la base de Χρυσηίς que aparece, junto con otros nombres de Oceánidas tomados del presente pasaje hesiódico, en el *Himno a Deméter*, 421. Los códices de la *Teogonía* presentan lecturas distintas, todas ellas sin la aspiración inicial: κρυσηίς; κρυσίη o κρησίη (que muestran asonancia con el siguiente Ἀσίη).

361 προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων: fórmula que sigue a la cesura pentemímeres. Igual en el v. 79 (referida a Calíope).

σφεων: monosilábico por sinicesis.

362 Para la estructura del verso y el encabalgamiento (*enjambement*) con el verso siguiente, cf. vv. 263-4. Después de una larga lista de nombres, la composición se cierra en anillo, variando apenas el verso inicial (en este caso el v. 337).

363 πρεσβύταται: esperaríamos más bien un comparativo: πρεσβύτεραι, pero la tradición manuscrita es unánime.

γε μέν: con valor adversativo. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 368.

καὶ ἄλλαι: la conjunción tiene aquí un valor intensivo: "también", "además".

364 τανύσφυροι: el adjetivo es de nuevo cuño y corresponde a los homéricos τανύσυροι y καλλίσφυροι (este último usado también por Hesíodo, *Teogonía*, 384 y 507, a lado del novedoso εὔσφυρος de los vv. 254 y 961). La posición de todos estos sinónimos, en el verso, es prácticamente siempre la misma.

365 αἵ ῥα: la partícula ῥα (= ἄρα), de uso muy frecuente en la poesía épica, acompaña a menudo los artículos con función de pronombres demostrativos (cf. *Teogonía*, 268 y 328), añadiendo un sentimiento de interés (cf. *supra* la nota al v. 282).

πολυσπερέες: es un adjetivo épico (aquí sin contracción). Nótese la raíz de σπείρω ("siembro").

γαῖαν καὶ βένθεα: acusativos locativos regidos por ἐπί del verbo compuesto ἐφέπουσι (v. 366).

βένθεα λίμνης: la expresión es épica. Cf. *Ilíada*, XIII, 21 y 32.

366 ἀγλαὰ τέκνα: es un neologismo hesiódico que volverá a aparecer con los poetas alejandrinos, quienes tanto admiraban a Hesíodo. Cf. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, III, 71 y Calímaco, *Himno a Delos*, 45.

369 ἀργαλέον: *sc.* ἐστί. Constituye el predicado de la oración infinitiva cuyo sujeto es βροτὸν ἄνδρα.

ἄνδρα ἐνισπεῖν: el hiato no es excepcional en esta posición del verso, y consecuentemente no hay necesidad de corregir ἄνδρα con ἀνέρ', como propuso Göttling (siendo aceptado por Mazon y Evelyn-White).

370 περιναιετάουσιν: la preposición del verbo compuesto justifica nuestra traducción "a lo largo [de ellos]". Esta es la lectura de la mayoría de los códices. S y Eustacio presentan περιναιετάωσι(ν), que es adoptado por Solmsen (1970). Mazon ofrece la extraña lectura περναιετάωσιν (con apócope de περί).

371 λαμπράν τε Σελήνην: es una fórmula ya encontrada en *Teogonía*, 19. Sobre λαμπράν, véase la nota al v. 19 del texto griego.

373 τοὶ: el artículo aquí tiene una clara función relativa.

ἔχουσι: "tienen", "poseen" en el sentido de "habitan".

374 γείναθ' ὑποδμηθεῖσ'[α]: evidente fórmula genealógica que resuelve el verso hasta la cesura pentemímeres. Vuelve a aparecer en el v. 962.

Ὑπερίονος: es mejor entenderlo, sin duda, como complemento agente (cf. la preposición ὑπὸ del verbo compuesto y pasivo) que como genitivo determinativo de φιλότητι (como en los vv. 920, 1012, etcétera).

375 φιλότητι μιγεῖσα: es una fórmula genealógica que debía recurrir frecuentemente en final de verso. Otro ejemplo en el v. 920.

376 θεάων: genitivo partitivo.

δῖα θεάων: es una fórmula que aquí resuelve los dos últimos pies del verso. Está referida a Euribía.

377 καὶ: está referido muy probablemente al relativo ὅς con valor demostrativo. Literalmente: "y éste". Cf. el caso análogo de τά τ' en el v. 382.

ἰδμοσύνῃσιν: vocablo muy raro. Aparece por primera vez aquí y volverá a ser usado sólo en la época helenística. Nótese la raíz *ιδ- (ver, saber).

378 καρτεροθύμους: adjetivo que, por razones métricas (—υυ—υ), se encuentra frecuentemente en final de verso. Cf. vv. 225, 476 y 979. Una variante: el ὀβριμόθυμον del v. 140.

379 ἀργεστὴν: vuelve a aparecer como epíteto de Céfiro en el v. 870. En Homero está referido a Noto (cf. *Ilíada*, XI, 306).

αἰψηροκέλευθον: es un compuesto hesiódico inspirado en una expresión épica que encontramos en Homero.

380 θεὰ θεῷ εὐνηθεῖσα: es variante de una fórmula épica que se encuentra después de la cesura femenina. Cf. por ejemplo Homero, *Ilíada*, II, 821.

381 μέτ'[α]: con baritonesis por la anástrofe.

382 λαμπετόωντα: forma épica "distracta" por λαμπετῶντα < λαμπετάοντα.

τά τ' . . . ἐστεφάνωται: es una fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. Homero, *Ilíada,* XVIII, 485. El uso del acusativo simple τά es raro; normalmente el acusativo está acompañado por una preposición (ἀμφί, περί, etcétera).

385 ἀριδείκετα: adjetivo compuesto de ἀρι- (adverbio intensivo) y *δεικ- (cf. δείκνυμι: "muestro", "señalo").

386 ἔστ'[ι]: el verbo εἶναι, con baritonesis, significa "existir".

387 ἡγεμονεύει es ésta la *lectio* general de los manuscritos, contra ἡγεμονεύῃ del códice V (un subjuntivo sintácticamente más justificado). Para otro caso de indicativo con μή en una oración de relativo indefinido, cf. *Erga*, 31.

388 πὰρ = παρά. La baritonesis se hace necesaria por la apócope.

390 ἤματι τῷ ὅτε: fórmula épica en principio de verso. Cf. *supra*, v. 291.

Ὀλύμπιος ἀστεροπητής: fórmula épica que sigue a la cesura femenina del verso. Cf. *Ilíada*, I, 580, 609; XII, 275.

391 ἐς μακρὸν Ὄλυμπον: expresión épica que se encuentra frecuentemente al final del verso. Cf. *Ilíada*, I, 402, *et passim*.

392-4 εἶπε δ'[ε] . . . ἀπορραίσειν . . . ἐξέμεν: ejemplo, rarísimo en la épica arcaica, de estilo indirecto con oraciones completivas de infinitivo dependientes de un verbo de 'decir'. Otro ejemplo lo encontramos en *Erga* (vv. 60-68), cuando Zeus manda a los dioses plasmar a Pandora. Los discursos indirectos que, aun manteniendo el tiempo verbal propio de un discurso directo (aquí, en Hesíodo, el tiempo futuro), modifican la secuencia modal (aquí, infinitivo en lugar de indicativo), son desconocidos por Homero. En éste, los discursos pronunciados y repetidos por otra persona son reproducidos como propios de esta última, con un movimiento narrativo que L. R. Palmer define como 'egocéntrico' (cf. su artículo "The Language of Homer" en el volumen colectivo *A Companion to Homer*, London, 1962, p. 157).

ἐξέμεν: infinitivo futuro épico de ἔχω, con la desinencia -μεν de origen eólico (cf. la nota al v. 439). Equivale al ático ἕξειν.

392 ὅς ἂν . . . μάχοιτο: optativo oblicuo dependiente del pretérito εἶπε de la oración principal. También en este caso, Hesíodo innova la sintaxis modal de la épica arcaica que desconoce el uso del optativo oblicuo en las oraciones completivas. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, pp. 291-2.

El uso de la partícula ἄν es bastante raro en una secuencia de tiempo pasado.

θεῶν: genitivo partitivo que va ligado con el lejano ὅς.

μετὰ εἷο: εἷο es forma épica de οὗ (genitivo singular del pronombre

personal de tercera persona) y representa un grado intermedio del proceso de contracción que podemos ilustrar como sigue: *σϝε-σjο >*σϝεjο >*σϝέο/εῖο >ἕο/εῦ >οὗ (cf. C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago 1966 (10a. ed.), p. 217.

Aquí por primera vez, como en el verso 401, μετὰ está construido con un genitivo singular, en vez que plural como en Homero. Su significado, por consiguiente, pasa del valor "entre" al valor "con".

393 γεράων: genitivo de privación regido por la preposición ἀπό del verbo compuesto.

δὲ: con valor adversativo.

394 ἥν τὸ πάρος γε: oración relativa elíptica (*sc.* εἶχε). El neutro τὸ πάρος tiene valor adverbial como el simple πάρος. Cf. también Homero (*Ilíada*, XXIII, 480), después de un pronombre demostrativo-relativo.

395 ὑπὸ Κρόνου: complemento de agente.

τὸν δ'[ε]: sujeto de la completiva dependiente de ἔφατο.

396 τιμῆς καὶ γεράων: genitivos regidos por la preposición ἐπί del verbo compuesto.

ἐπιβησέμεν: para la terminación -μεν de este infinitivo futuro, cf. la nota al v. 439.

ἣ θέμις ἐστίν: expresión idiomática. Cf. *Erga*, 137.

397 ἄρα: aquí introduce la realización de cuanto el poeta había anticipado en el v. 389. Por ello, nuestra traducción de "entonces".

Οὔλυμπόνδε: el alargamiento de la primera sílaba, frecuente en la poesía épica, se debe a razones métricas. El hexámetro es espondaico.

398 σφοῖσιν: equivale a αὐτοῖς. En Homero este adjetivo posesivo de tercera persona está siempre referido a un plural ("sus", dicho de dos o más personas) (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 273), mientras que aquí en Hesíodo se refiere a Estigia, un singular, como se dará también en la sucesiva poesía lírica griega.

φίλου διὰ μήδεα πατρός: fórmula épica después de la cesura femenina. Aparece también en el v. 180.

399 περισσὰ: adjetivo de nuevo cuño que reaparecerá en Teognis, 1386-7, en un contexto análogo, tal vez inspirado en Hesíodo o tomado de una tradición que desconocemos.

ἔδωκεν: es corrección aportada en la edición Aldina de 1495 y seguida

por todos los editores. Los manuscritos presentan δέδωκεν, un perfecto que no tiene correspondencia con el anterior τίμησε.

400 θεῶν . . . ὅρκον: expresión que vuelve a aparecer con una variante en el v. 784. Sigue a la cesura femenina del verso.

401 ἤματα πάντα: acusativo de tiempo con valor adverbial. Cf. vv. 305, 647 y 955.

ἑοῦ: equivale a οὗ. El genitivo está regido por la preposición μετά del sustantivo compuesto μεταναιετής, que aparece sólo en Hesíodo.

μεταναιέτᾰς: para el acusativo plural en -ᾰς en lugar de -ᾱς (que procede de -αντς), cf. nota al v. 60.

403 αὐτὸς . . . ἀνάσσει: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura tritemímeres. Cf. *Ilíada,* XVI, 172.

404 δ'[ε] αὖ: fórmula de transición que se relaciona con el δ'[ε] del v. 383 y, más propiamente aunque más lejos, con δ'[ε] de los vv. 371 y 375 referidos a otros dos Titanes. Podríamos traducirlo con: "por su parte".

πολυήρατον . . . εὐνήν: fórmula épico-teogónica que presenta numerosas variantes (cf. *infra,* v. 912, y *Odisea,* XXIII, 354) y que sigue a una cesura pentemímeres.

405 θεὰ θεοῦ ἐν φιλότητι: variante de fórmula épico-teogónica. Cf. vv. 380 y también 944 y 1005.

407-8 Seguimos el orden adoptado en sus ediciones por Rzach y Mazon, que resulta invertido (408-407) con respecto al de los manuscritos, porque el acercamiento de μείλιχον al final del v. 406 y de μείλιχον en principio del v. 408, que resulta particularmente sugestivo y agradable al oído, reproduce también una modalidad estilística (una epanalepsis) frecuente en la poesía épica y presente también aquí, más adelante (vv. 439 y 435), y en los *Erga* (vv. 317-319; 578-580). Por otro lado, el v. 407, situado después del v. 408, parece concluir muy bien el pasaje relativo a Febe presentando un concepto más general: "benigna a los hombres y a los inmortales dioses".

ἀγανώτατον . . . ἤπιον: sorprende aquí encontrar formas masculinas referidas a Febe, y no femeninas como sería lógico esperar. Se trata probablemente de una atracción de género por las formas anteriores κυανόπεπλον y μείλιχον que, sin embargo, se justifican por ser adjetivos a dos terminaciones.

ἐντὸς Ὀλύμπου: igual terminación del verso, que no se encuentra en Homero, aparecía en el v. 37.

410 κεκλῆσθαι: infinitivo final.

φίλην: con el acostumbrado valor de posesivo, cuando está referido a personas ligadas por parentesco.

ἄκοιτιν: el vocablo posee la connotación etimológica, aquí muy apropiada, de "compañera en la cama". Cf. κοιτή y κοῖτος, "cama", y κεῖμαι "yacer".

413 ἔχειν: infinitivo epexegético.

καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης: fórmula épica usada aquí después de la cesura femenina, como en la *Ilíada*, XIV, 204.

414 δὲ: con valor ligeramente adversativo y correctivo.

καὶ: con valor enfático.

ἔμμορε τιμῆς: expresión formularia que se encuentra frecuentemente en final de verso. Cf. *Ilíada*, I, 278; XV, 189; *Odisea*, V, 335.

El genitivo es partitivo (cf., en el verbo, la misma raíz de μοῖρα = parte).

416 ὅτε πού τις: como señala bien West (ed. cit., p. 282), που hace más indeterminada la cláusula.

417 ἔρδων: literalmente, "haciendo".

ἱλάσκηται: *sc.* θεούς. El verbo, en la poesía épica, está referido siempre a los dioses y esto puede explicar fácilmente la elipsis. El subjuntivo indica, naturalmente, la eventualidad de la acción.

418 ἕσπετο: aoristo gnómico.

419 ᾧ: atracción del relativo por el οἱ anterior.

ὑποδέξεται: es subjuntivo de aoristo con vocal breve, como se encuentra a menudo en la poesía épica (cf. nota a los vv. 81 y 101). Literalmente, "acoja".

420 γε: fuertemente aseverativo y enfático. La diosa *en verdad* tiene poder para favorecer a los hombres.

πάρεστιν: podemos fácilmente sobrentender un οἱ (análogo al μοι de *Ilíada*, XXII, 20 o de *Odisea*, II, 62) o bien un ὅση concordado con δύναμις ("tan grande poder"), como en *Ilíada*, VIII, 294; XIII, 786 y *Odisea*, XIII, 128.

421 El mismo verso aparece antes (v. 154) referido a los Titanes.

422 ἔλαχον: el verbo significa propiamente "obtener como parte", en consecuencia, pues, de una repartición.

αἶσαν: es equivalente a μοῖραν.

423 μιν = αὐτήν.

ἐβιήσατο: construido con doble acusativo.

οὐδέ τ'[ε]: la partícula τε implica una idea de adición a la simple correlación de οὐδέ . . . οὐδέ. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, pp. 528-29.

424 ὅσσ'[α] = ὅσα.

μέτα: con la usual baritonesis por la anástrofe.

προτέροισι θεοῖσιν: es una fórmula comúnmente referida a los Titanes (cf. v. 486), que se encuentra también en las teogonías orientales: "los dioses antiguos".

425 ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον: fórmula épica que resuelve el verso hasta la cesura femenina. Variante de la que aparece en la *Ilíada*, XXIV, 27.

ἀπ' ἀρχῆς: uso excepcional de ἀπό con valor temporal. La expresión más usada es ἐξ ἀρχῆς (cf. vv. 45, 115, 512, etcétera).

426 ὅτι: con valor causal.

τιμῆς: por el régimen del verbo μείρομαι.

427 καὶ γεράων γαίῃ: es ésta la corrección de Van Lennep, aceptada por West, de la lectura καὶ γέρας ἐν conservada por la mayoría de los códices. El acusativo γέρας, que dependería de ἔμμορε del verso anterior, es imposible al lado del genitivo τιμῆς; por el contrario, la lectura τιμῆς καὶ γεράων tiene un paralelo perfecto en el v. 396. En cuanto al uso del dativo locativo γαίῃ (sin preposición), existen numerosos otros ejemplos cuando se trata de grandes divisiones del mundo (cf. West, ed. cit., p. 285, que presenta también las soluciones ofrecidas para este verso por otros editores).

428 καὶ: intensivo.

τίεται: la forma media del verbo aparece sólo en Hesíodo, en este verso.

429 ἐθέλῃ: esta forma aparece, borrosa, en el papiro Π25 y es adoptada en las ediciones de West y de Solmsen. Es preferible a la *lectio* tradicional de los códices que presentan un subjuntivo con vocal breve (ἐθέλει).

ᾧ: en dativo por atracción directa de un sobrentendido antecedente τῷ, que estaría regido por los verbos παραγίνεται y ὀνίνησιν. La construcción suelta sería . . . ὃν . . . τῷ.

434 Reproducimos la posición asignada a este verso en las ediciones citadas de West y Solmsen, y en la de Evelyn-White, porque así quedan estrechamente relacionadas las ideas de δίκη (v. 434) y de ἀγορή (v. 430), como en el pasaje comprendido entre los versos 86 y 91 y en la *Ilíada* XVI, 387-88 y XVIII, 497-506. La transposición del verso no es arbitraria, pues —como en el caso del v. 439— este verso fue accidentalmente omitido por los primeros copistas (tal vez, como supone West, porque presentaba un inicio idéntico al del verso siguiente: 430) y luego restaurado en el margen inferior de la columna o de la página de los códices, y, en segundo lugar, porque en un papiro (Π 25) está colocado también fuera de lugar, antes del v. 433.

βασιλεῦσι . . . αἰδοίοισι: análoga expresión en el v. 80.

430 λαοῖσι: en dativo por el régimen del verbo compuesto con μετά.

431 ὁπότ'[ε] . . . θωρήσσωνται: el uso del subjuntivo en esta oración temporal indica iteración; es decir, "cada vez que los hombres se arman". Análoga es la interpretación de ἀεθλεύωσι en el v. 435.

φθισήνορα: compuesto por las raíces *φθερ- (destruir) y *ανερ- (hombre). El adjetivo está frecuentemente asociado con πόλεμος en la poesía épica (cf. *Ilíada*, II, 833; IX, 604; etcétera).

432 οἷς: en dativo por atracción de un sobrentendido τοῖς. Cf. *supra*, v. 429.

433 ὀπάσαι . . . ὀρέξαι: infinitivos epexegéticos.

439 Este verso, que había sido olvidado por los copistas, fue transcrito a pie de página en los códices (cf. nota al v. 434) y así tuvo esta numeración. Sin embargo, la referencia a los caballeros, que este verso contiene, constituye un buen nexo lógico entre la imagen de la guerra (vv. 431-33) y la de los juegos atléticos (vv. 435-38). Además, si colocamos este verso en lugar del 434, la expresión ἐσθλὴ δ'αὖθ'[ε] del verso siguiente (435) se explica bien por el antecedente ἐσθλὴ δ' [ε].

παρεστάμεν: infinitivo epexegético después de ἐσθλή. Nótese la desinencia -μεν de infinitivo, que aparece en la lengua épica sobre todo en las formas atemáticas y delante de vocal, como residuo eólico. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 485 ss.

οἷς κ' ἐθέλῃσιν: fórmula que sigue a la diéresis bucólica, como en el v. 432.

435 ἐν ἀγῶνι: es un singular colectivo.

436 καὶ: con valor intensivo de adición.

παραγίνεται ἠδ' ὀνίνησι: probable fórmula de la poesía oral que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *supra* en el v. 430.

437 νικήσας: participio absoluto con valor de sustantivo.

438 φέρει: equivaldría a φέρεται: "*se* lleva". Cf. West, ed. cit., p. 287.

440 γλαυκὴν: aquí el adjetivo sustituye al sustantivo (θάλασσα), tomando *el género de éste. Para una explicación más amplia de este tipo* de sustituciones, véase la nota correspondiente al texto español.

δυσπέμφελον: el mismo adjetivo está referido a la navegación en *Erga*, 618.

441 καὶ ἐρικτύπῳ 'Εννοσιγαίῳ: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres y que vuelve a aparecer, con variantes desinenciales, en los vv. 456 y 930. 'Ερικτύπῳ es un adjetivo no homérico.

442 θεὸς: es femenino, como bien muestra el epíteto κυδρή.

ὤπασε: aoristo gnómico.

442-3 Nótese la anáfora al principio de estos versos; un recurso frecuente en el presente himno a Hécate (cf. los vv. 434-430 y 439-435).

443 ἀφείλετο: la voz media corresponde a una expresión como "se la lleva".

φαινομένην: con valor temporal.

ἐθέλουσά γε: el participio tiene valor condicional y la partícula γε refuerza la voluntad de la diosa.

444 ἀέξειν: infinitivo epexegético después de ἐσθλή. Cf. v. 439.

446 εἰροπόκων ὀίων: nombre y epíteto frecuentemente asociados en la poesía épica. Cf. *Ilíada*, V, 137; *Odisea*, IX, 443.

θυμῷ γ' ἐθέλουσα: fórmula que sigue a la cesura heptemímeres y que presenta aquí una inversión de términos con respecto al v. 443.

447 θῆκεν: aoristo gnómico.

448 τοι: aseverativo.

καὶ . . . ἐοῦσα: con valor concesivo.

ἐκ μητρὸς: es el típico complemento de origen.

449 πᾶσι: puede ser referido también a ἀθανάτοισι, pero encierra muy elegantemente el verso si lo referimos a γεράεσσι.

450 Análogo inicio de verso en *Erga,* 18.

κουροτρόφον: predicado en aposición.

οἳ: el sustantivo κούρων, al cual se referiría este pronombre relativo, se sobrentiende en el anterior κουροτρόφον.

451 ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο: la redundancia es épica. Cf. *Ilíada,* X, 275.

φάος πολυδερκέος 'Ηοῦς: probable fórmula épica que sigue a la cesura femenina y que se encuentra, con variante, en el v. 755. El adjetivo πολυδερκής, sin embargo, no aparece nunca en Homero.

452 αἳ δέ: con valor predicativo. Cf. *Odisea,* I, 286 (ὃς γὰρ δεύτατος ἦλθεν) y XXIV, 286 (ἡ γὰρ θέμις). La expresión es elíptica; *sc.* εἰσί.

453 τέκε φαίδιμα τέκνα: probable fórmula teogónica en final de verso. Cf. v. 940 y, con variante, v. 492.

454 χρυσοπέδιλον: el compuesto se presenta, disuelto en sus componentes, en el v. 12.

456 νηλεὲς ἦτορ ἔχων: probable fórmula épica que resuelve el verso hasta la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada,* IX, 497, con variante ἔχειν.

457 θεῶν . . . ἀνδρῶν: fórmula épica que sigue a la cesura femenina del verso. Cf. vv. 47 y 468.

458 καὶ: podemos considerarlo aquí como una partícula enfática, por lo cual el verso sonaría: "bajo el trueno del cual, por cierto", pero también con una función conectiva entre el pronombre του y la expresión ὑπὸ βροντῆς, a la cual se refiere el pronombre. Cf. para los dos casos Denniston, *Gr. Particles,* pp. 316-7 y 307, respectivamente.

459 καὶ: con valor adversativo. Cf. Denniston, *op. cit.,* p. 292.

κατέπινε: el imperfecto aquí puede o tener un valor iterativo o señalar que la acción no se llevó a cabo completamente, pues Zeus no fue engullido por el padre. El verbo aparece usado por primera vez en Hesíodo.

459-60 ὥς . . . ἵκοιτο: el modo optativo puede corresponder muy bien al tipo oblicuo en dependencia de un verbo principal con tiempo histórico, pero en esta oración temporal expresa sobre todo la idea iterativa.

461 τὰ: proléptico, equivalente a ταῦτα. La expresión τὰ φρονέων al principio del verso, seguida por una conjunción (ἵνα, ὅτι, ὅπως, etcé-

tera), aparece frecuentemente en la poesía épica (cf. *Ilíada*, V, 564; X, 491; XXIII, 545, etcétera).

462 ἔχοι: en este optativo de la oración final podemos encontrar también un matiz de deseo. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 271.

464 οὕνεκα: también en la poesía épica homérica, pero sobre todo en la *Odisea*, esta conjunción ha ampliado su originario valor causal con un valor completivo, como en el presente caso. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 291.

πέπρωτο: con valor resultativo: "había sido establecido" y por tanto "era destino".

465 καὶ κρατερῷ περ ἐόντι: concuerda con οἱ del verso anterior y tiene sentido concesivo (cf. καὶ . . . περ). Corresponde a una expresión formularia que resuelve el verso hasta la cesura femenina y que encontramos también en la *Ilíada*, XV, 195.

Διὸς . . . διὰ βουλάς: la expresión, formularia, ha sido sospechada por algunos editores (por ejemplo, Mazon), pero sin mucha razón. Hesíodo completa aquí la profecía de Gea y Urano, señalando por qué fue posible el destronamiento de Cronos, "por la voluntad del gran Zeus".

466 τῷ ὅ γ' ἄρ'[α]: es conjetura de Peppmüller confirmada por la lectura del papiro Π25. Los códices presentan todos τῷ ὅ γ' que es métricamente imposible. La presencia de γε y ἄρα pone un énfasis oportuno en la vigilancia de Cronos. Τῷ es complemento de causa.

ἀλαοσκοπιὴν ἔχεν: análoga expresión recurre en la *Ilíada*, X, 515; XIII, 10 y en la *Odisea*, VIII, 285.

467 κατέπινε: para el imperfecto, cf. nota al v. 459.

πένθος ἄλαστον: es expresión épica. Cf. *Ilíada*, XXIV, 105.

468-9 ἔμελλε . . . τέξεσθαι: el infinitivo futuro con μέλλω se encuentra también en Homero "cuando se implica la idea de destino, cuando se pone el acento sobre la enunciación de un acontecimiento futuro más que sobre la voluntad" (Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 308). Lo que algunos estudiosos afirman, es decir que el tiempo futuro se emplea para indicar un futuro lejano, está claramente contradicho por nuestro pasaje en que el nacimiento de Zeus es próximo.

469 λιτάνευε: el imperfecto puede subrayar, al mismo tiempo, el aspecto durativo de la acción y su reiteración.

φίλους: el adjetivo guarda aquí todo su valor ("queridos") sin tras-

formarse en un simple posesivo, por la presencia de la expresión posesiva τοὺς αὐτῆς. En esta última, nótese que τοὺς vale como pronombre de tercera persona más que como artículo determinativo.

471 συμφράσσασθαι: es ésta una buena oportunidad para recordar el valor de la voz media que, aquí, resulta muy significativa. "La voz media expresa que la acción realizada tiene, a los ojos del sujeto, un significado personal por estar referida la acción misma tanto al sujeto como, en general, a la esfera que lo concierne" (L. Heilmann, *Grammatica storica della lingua greca*, cit., p. 198). En nuestro caso, Rea implora de sus padres que urdan, con ella y *para ella*, un plan.

λελάθοιτο τεκοῦσα: consueta construcción de λανθάνω + participio. Aquí el aoristo reduplicado en voz media corresponde al activo λάθοι.

473 κατέπινε: la traducción aparentemente más literal sería: "engullía", que en español sugiere una contemporaneidad con respecto a la acción de "vengar" (τείσαιτο); pero se trata de una simple apariencia. En realidad, el imperfecto, como cualquier otro tiempo en la lengua griega, *no implica* una idea de tiempo relativo. En sí, tanto el imperfecto como el aoristo o el pluscuamperfecto poseen cada uno su valor propio, indicando tan sólo la modalidad de la acción y su relación para con el sujeto agente. La simultaneidad o la anterioridad de dos acciones pasadas resulta, por tanto, no del uso de tiempos particulares, sino sólo de su yuxtaposición (cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1960[3], pp. 133-4 y 140-1); el lector o el traductor de un texto son los que deciden al respecto. Aquí, la traducción de κατέπινε por "había engullido" es la única posible porque, sólo admitiendo la anterioridad de esta acción, es lícito concebir la consecuente venganza.

<θ' [ε]>: ausente en todos los manuscritos, es indispensable desde el punto de vista sintáctico.

Κρόνος ἀγκυλομήτης: cf. nota al v. 137.

474 μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. por ejemplo *Ilíada*, VII, 379. Κλύον, imperfecto, significa: "estuvieron escuchando", mientras que ἐπίθοντο, aoristo, puede significar "obedecieron prontamente".

475 πεφραδέτην: forma dual.

477 Κρήτης ἐς πίονα δῆμον: fórmula épica con variante del nombre propio. Cf. *infra*, v. 971; *Ilíada*, XVI, 514; *Odisea*, XIV, 329.

478 ἄρ'[α]: enfatiza la conjunción temporal; de ahí, nuestra traducción "ya".

ἤμελλε τεκέσθαι: el infinitivo aoristo no presenta ninguna dificultad. Nuestra traducción de ἤμελλε por "debía" se fundamenta en la observación de J. Humbert quien escribe: "este verbo significa al mismo tiempo *estar a punto de* y *deber* (en todos los sentidos de la palabra)" (*Syntaxe grecque*, cit., p. 168).

479 Ζῆνα μέγαν: en aposición y en particular relieve al principio del verso. La expresión no se encuentra en Homero ni en otro lugar de Hesíodo; probablemente reproduce un título cultual con que se veneraba Zeus en Creta (así West, ed. cit., p. 298).

τὸν μέν: nótese el acercamiento de ésta a la expresión anterior; podríamos considerarlo como un quiasmo.

οἱ: en dativo por el régimen de δέχομαι, como en otros pasajes de la poesía épica. Cf. *Ilíada*, II, 186, etcétera.

ἐδέξατο: concordamos con West (ed. cit., p. 298) en que el verbo indica una aceptación verbal más que física. Por ello lo tradujimos por "recibiría".

Γαῖα πελώρη: fórmula épica que sigue a la diéresis bucólica. En el verso está presente también la cesura tritemímeres después de la expresión cultual Ζῆνα μέγαν.

480 Κρήτῃ ἐν εὐρείῃ: Cf. *Ilíada*, XIII, 453. Es probablemente una fórmula que precede a la cesura pentemímeres.

τρεφέμεν ἀτιταλλέμεναί τε: infinitivos con valor final. Para las desinencias, cf. *supra*, la nota al v. 439. -μεναι es una de las desinencias épicas de origen eólico usadas para el infinitivo. Los verbos se encuentran asociados también en Homero (*Ilíada*, XIV, 202 y XXIV, 60).

481 μιν = αὐτόν.

La terminación del verso: θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν, es frecuente en la poesía épica (cf. *Ilíada*, X, 394 y 468, y XXIV, 366, 653).

θοὴν: West (ed. cit., p. 299), citando a Buttmann, considera que el adjetivo implica, al mismo tiempo, las ideas de velocidad, terror y peligro.

482 ἑ = αὐτόν.

483 ἄντρῳ ἐν ἠλιβάτῳ: el adjetivo viene referido comúnmente, en la poesía épica y por el mismo Hesíodo (*infra*, vv. 675 y 786), a las rocas

"inaccesibles", pero aquí la transposición es muy feliz y densa de contenidos poéticos. En comparación, resulta francamente inoportuna además de enigmática, como reconoce también M. Leumann (*Hom. Wörter*, cit., p. 214 n. 8), su asociación con πέτρα en el v. 675 y en la *Odisea*, IX, 243, a menos de que, ya en la época homérica, ἠλίβατος no hubiera llegado a significar también "enorme", como entre algunos autores tardíos (cf. Opiano, *Halieutica*, V, 66; Quinto Esmirneo, XI, 312; Plutarco, *Moralia*, 163D, 935F).

ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης: fórmula que sigue a la cesura pentemímeres, como en el v. 300.

Para ζαθέης, cf. nota al v. 2.

484 πεπυκασμένῳ: el verbo, de tradición épica, viene usado aquí por Hesíodo en asociación original, creando una imagen novedosa.

486 μέγ' [α]: literalmente, "grandemente".

προτέρων: es corrección de West, aceptada por Solmsen, de la lectura unánime de los códices προτέρῳ (referido a βασιλῆι). La expresión θεῶν προτέρων había aparecido más arriba (v. 424).

487 τὸν: *sc.* λίθον.

ἐσκάτθετο: nótese la riqueza de ideas que las preposiciones aportan a este verbo compuesto que aparece únicamente en Hesíodo (aquí y en el v. 890). 'Ες = εἰς (movimiento hacia ἐὴν νηδύν) y κατά (movimiento hacia abajo) se suman complementándose y sugiriendo un fuerte movimiento hacia abajo (hacia el vientre), que hemos traducido con "echó" (en lugar del débil *put down into* indicado en Liddell-Scott, s. v. εἰσκατατίθημι).

488 σχέτλιος, οὐδ' ἐνόησε: fórmula épica que resuelve la primera mitad del verso hasta la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, IX, 630; *Odisea*, IV, 729; XXI, 28; XXIII, 150.

ὡς: conjunción que introduce la oración completiva dependiente de ἐνόησε, y que conserva ya poco de su antiguo valor adverbial "como". Lo mismo se da también en varios pasajes de los poemas homéricos (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 291).

491 ἐξελάαν: infinitivo presente con valor de futuro. La preposición ἐξ, que lo compone, pide el régimen del genitivo (τιμῆς).

ὁ δ'[ε]: West propone considerarlo equivalente a αὐτὸς δέ (ed. cit.,

p. 301). Nos parece justo, en efecto, dar a la expresión un valor un tanto enfático por la presencia de ὅ, en el verso anterior, que este ὃ δὲ remata.

492 ἄρ'[α]: la partícula, que aquí acompaña a καρπαλίμως ("rápidamente"), nos parece subrayar muy bien el evento milagroso del rápido crecimiento de Zeus. Cf. *supra*, la nota al v. 282.

μένος καὶ φαίδιμα γυῖα: probable fórmula épica que encontramos también en Homero (*Ilíada*, VI, 27) después de una cesura femenina.

493 τοῖο: nótese la presencia del artículo determinativo con el originario valor demostrativo. La expresión equivale a "este dios".

ἐπιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν: fórmula épica que resuelve la segunda mitad del verso después de la cesura femenina. Cf. *supra*, v. 184 y *Erga*, 386.

494 El verso ha sido considerado espurio por Wilamowitz y Mazon, probablemente por la presencia de palabras no homéricas (πολυφραδέεσσι δολωθείς), pero francamente no nos parece necesario.

495 μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης: fórmula que sigue a la cesura femenina. Cf. v. 473.

γόνον: singular colectivo.

496 βίηφι: complemento de causa eficiente como el anterior τέχνῃσι. El morfema desinencial -φι, de origen indoeuropeo, constituye un arcaísmo frecuente en la poesía épica; para una mayor información, cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, pp. 550-1; Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 234-241.

La forma βίηφι, en particular, aparece a menudo en la poesía homérica.

497 πύματον: no se trata de un neutro adverbial, sino de un acusativo masculino concordado con λίθον y con valor predicativo, como el anterior πρῶτον. El adjetivo es de tradición épica y equivale a ἔσχατον.

καταπίνων: expresión que equivaldría, según West (ed. cit., p. 303), a ὃν κατέπινε. La forma, sin embargo, es algo extraña e impropia, si se trata de un presente con valor de continuidad. West la considera como un participio imperfecto, temporal.

498 κατὰ χθονὸς εὐρυοδείης: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Con variantes de preposición, aparece en los vv. 119, 620, 717 y 787.

499 Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ: fórmula que resuelve el verso hasta la cesura pentemímeres y aparece, entre otros, también en Homero (*Odisea*, VIII, 80).

500 ἔμεν: forma épica de εἶναι. Infinitivo con valor final. Cf. la nota al v. 181.

ἐξοπίσω: con valor temporal. Cf. nota al v. 182.

θαῦμα, etcétera: fórmula después de la cesura pentemímeres. Presenta numerosas variantes (cf. πῆμα en el v. 223, etcétera).

502 ἀεσιφροσύνῃσιν: el vocablo es homérico (cf. *Odisea*, XV, 470) y el concepto es muy utilizado por Hesíodo en sus *Erga* (vv. 315, 335 y 646), mediante la fórmula ἀεσίφρονα θυμόν, de tradición épica.

503 εὐεργεσιάων: genitivo objetivo.

οἱ = αὐτῷ.

504 Hemistiquio formulario después de la cesura tritemímeres (cf. *supra*, vv. 72 y 140).

505 κεκεύθει: nótese el valor de estado resultativo, referido al pasado, del pluscuamperfecto; su traducción podría ser: "mantenía oculto".

506 τοῖς = τούτοις.

θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει: fórmula épica que sigue a la cesura tritemímeres. Está referida a Zeus también en la *Ilíada*, XII, 242.

508 ὁμὸν λέχος εἰσανέβαινεν: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. vv. 57 y 939, con variantes desinenciales del verbo. Aparece también en Homero, *Ilíada*, VIII, 291. El imperfecto εἰσανέβαινεν tiene evidentemente un valor iterativo; basta pensar en la numerosa prole de Japeto ...

509 Ἄτλαντα: el nombre del Titánida ilustra su mismo destino: sostener con sus manos el cielo o, según otra versión, las columnas que separan la tierra del cielo (cf. *Odisea*, I, 53-4). En efecto, el nombre está formado por un α- eufónico o intensivo (= "por sí solo"; así por ejemplo lo entiende Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, 433, nota 2) y la raíz *τελα- *τλα- que significa "sostener, soportar" (cf. el epíteto homérico de Odiseo: πολύτλας = "que mucho ha sufrido").

κρατερόφρονα γείνατο παῖδα: fórmula épica que resuelve la segunda mitad de un hexámetro después de la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*,

XIV, 324 y *Odisea*, XI, 299. Con variante del adjetivo aparece más arriba en el v. 385.

510 Μενοίτιον: probablemente "el que resiste el destino"; de μένω y οἶτος (destino).

Προμηθέα: el "previsor"; de προ (antes) y *μηδ-/μεδ- (pensar). La raíz significativa del nombre está repetida en el epíteto αἰολόμητιν del verso siguiente.

510-11 Nótense en estos dos versos el quiasmo: nombre-epíteto/epíteto-nombre, y el *homoioteleuton* (igual terminación de los versos).

511 ἁμαρτίνοον: es un adjetivo probablemente acuñado por Hesíodo, que vuelve a aparecer en Solón 18, 2 y en Esquilo, *Suplicantes*, 542. En Homero encontramos una formación equivalente en ἁμαρτοεπής que se refiere, sin embargo, a quien yerra con la palabra; en Hesíodo, se señala por el contrario la falla en el pensamiento (de ἁμαρτάνω = errar y νοῦς).

Ἐπιμηθέα: "el que piensa después". Ἐπί con valor temporal se encuentra también en Homero, contrapuesto a πρό (cf. Prometeo).

512 κακὸν: es predicativo de ὅς, y por tanto no se trata de un acusativo masculino sino de un nominativo neutro.

ἀνδράσιν ἀλφηστῇσι: expresión formularia de la poesía épica que aparece también en los *Erga*, v. 82 (en igual posición dentro del verso y siempre en un contexto relativo a Pandora).

Ἀλφηστῇσι: en un verso de Homero podemos encontrar su glosa: βροτῶν, οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν (*Ilíada*, VI, 142).

513 Διὸς: no es el agente directo, sino el agente último de la creación de Pandora. De ahí nuestra traducción.

514 εὐρύοπα Ζεύς: fórmula épica empleada generalmente al final del verso.

515 βαλὼν ψολόεντι κεραυνῷ: fórmula usada aquí después de la cesura femenina. Después de cesura pentemímeres, con variante ἔβαλε, aparece en la *Odisea*, XXIII, 330 (siempre referida a Zeus).

516 ἀτασθαλίης: cf. la nota al v. 164.

ἠνορέης ὑπερόπλου: expresión hesiódica que vuelve al principio del verso 619. Ὑπέροπλον aparece también en Homero, pero únicamente como adverbio. En cuanto a ἠνορέη, sustantivo abstracto formado sobre

el tema *ηνορ- <ἀνήρ, con sufijo jónico -έη que procede de la forma eólica -έα (correspondiente al ático -ία), véanse las interesantes observaciones de M. Leumann acerca de su formación por descomposición de εὐηνορ-έη (*Hom. Wörter*, cit., pp. 109-110; 122-3; 137-8).

517 κρατερῆς . . . ἀνάγκης: asociación frecuente en la poesía épica.

518 πείρασιν ἐν γαίης: expresión recurrente en Hesíodo. Cf. más adelante v. 622 y *Erga*, 168.

πρόπαρ: aparece por primera vez con Hesíodo.

Ἑσπερίδων λιγυφώνων: probable fórmula (cf. *supra*, v. 275, también en final de hexámetro) que no aparece empero en la épica homérica, donde no se mencionan nunca a las Hespérides y donde se usa el adjetivo λιγύφθογγος en lugar de λιγύφωνος.

519 El verso se repite igual más adelante (v. 747) y está separado de ἔχει (que justifica, sin embargo, los dativos instrumentales κεφαλῇ y χέρεσσι) por el v. 518, en el cual el poeta ubica a Atlante. Por estas razones el v. 519 ha sido sospechado por Guyet y por Solmsen (ed. 1970).

520 μητίετα Ζεύς: cf. *supra*, v. 56 y nota a *Erga*, 53 (νεφεληγερέτα).

521 δ'[ε]: relaciónese este δέ conectivo con los δέ de los vv. 514 y 517 (referidos respectivamente al destino de Menecio y de Atlante).

ἀλυκτοπέδῃσι: vocablo no homérico. Probablemente equivale a ἀλύκτοις πέδαις (cf. West, ed. cit., p. 312, quien ofrece un breve comentario y bibliografía al respecto).

ποικιλόβουλον: por primera vez aquí. En Homero aparece ποικιλομήτης.

522 μέσον διὰ κίον'[α] ἐλάσσας: la expresión es poco clara. Hay tres interpretaciones posibles: 1) διὰ μέσον referido a δεσμοῖς: pasando una columna en medio de las cadenas; 2) διὰ μέσον referido a Prometeo que, en una vasija griega, viene representado como traspasado por una columna; 3) διὰ μέσον referido a κίονα, significando bien la eventual perforación de una columna de madera a través de la cual pasarían las cadenas que atan a Prometeo, bien que las cadenas giran a la mitad de la altura de una columna. Esta última interpretación parece la más plausible. Para una discusión ulterior sobre este pasaje, cf. *Hésiode et son influence*, cit., pp. 105-6 y 81; y West, ed. cit., pp. 312-3.

523 ἐπ' . . . ὦρσε: tmesis.

αὐτὰρ: con valor puramente progresivo. Cf. Denniston, *Gr. Particles,* p. 55.

ὅ γ'[ε]: el águila.

524 ἤσθιεν . . . ἀέξετο: imperfectos iterativos, pues el águila come a diario el hígado que vuelve a crecer en la noche.

δ'[ε]: adversativo.

525 πρόπαν ἦμαρ: acusativo de duración.

τανυσίπτερος ὄρνις: al final del verso también en *Erga,* 212. Tal vez se trata de una fórmula usada después de cesura heptemímeres.

526 'Αλκμήνης . . . υἱὸς: expresión formularia que volvemos a encontrar en el v. 950.

527 δ'[ε]: con valor progresivo.

ἀπὸ . . . ἄλαλκεν: tmesis.

528 'Ιαπετιονίδῃ: es *dativus commodi.* Para este tipo de dativo, cf. Lasso de la Vega, *Sintaxis griega,* I, cit., pp. 574-5.

ἐλύσατο: usado con valor activo.

529 ἀέκητῑ: excepcional alargamiento por posición de la ι en final de palabra. Cf. West, ed. cit., p. 97.

ὑψιμέδοντος: por primera vez aquí.

531 ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν: expresión formularia que sigue a la cesura femenina.

533 χωόμενος: con valor concesivo (cf. καί περ).

ὃν πρὶν ἔχεσκεν: fórmula que recurre también en Homero, *Ilíada,* V, 472; XIII, 257.

534 ἐρίζετο: West (ed. cit., p. 317) apunta que el imperfecto puede indicar tanto el hecho de que Prometeo había reiterado su engaño como el hecho de que éste no había sido exitoso (y por tanto quedaba "imperfecto").

βουλὰς: la construcción de ἐρίζω con acusativo del objeto y dativo de la persona se encuentra también en Homero (*Ilíada,* IX, 389; *Odisea,* V, 213).

535 ἐκρίνοντο: imperfecto de conato. El uso de la voz media de κρίνω con el significado de "llegar a un acuerdo", "decidir terminando un conflicto" se encuentra también en Homero (cf. *Ilíada,* II, 385; XVIII, 209; *Odisea,* XVI, 269, etcétera).

536 τότ' ἔπειτα: expresión épica.

537 ἐξαπαφίσκων: este verbo se encuentra en Homero, pero sólo en su forma aorística (ἐξήπαφον: *Odisea*, XIV, 379); en tiempo presente, con sufijo incoativo -ίσκω, aparece la forma no compuesta ἀπαφίσκω (*Odisea*, XI, 217). El tema del presente está formado sobre el aoristo expresivo con reduplicación ἤπ-αφ-ε < ἐ-απ-αφ-ε (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 398 y 317). Raíz *απ- (engañar) que encontramos, por ejemplo, en ἀπάτη (= engaño).

La misma idea del engaño a la "mente" de Zeus está contenida en la *Iliada*, XIV, 160.

538 τῷ μὲν: correlativo del τῷ δ' αὖτ'[ε] en el v. 540.

πίονα: es la antigua lectura de un manuscrito (Marcianus 464: siglo xiv), luego corregida en πίονι, concordado con δημῷ, que aparece en todos los códices. Πίονα, concordado con ἔγκατα, es sin duda la forma correcta.

539 καλύψας: nuestro "cubiertas" equivale a "encubriéndolas".

540 ὀστέα . . . ἐπὶ τέχνῃ: la expresión recurre en el v. 555. La repetición de versos enteros se encuentra frecuentemente en la épica, cuando primero se describe un hecho y luego se presentan sus consecuencias; sin embargo, no es muy común en Hesíodo.

541 εὐθετίσας: verbo poco común, que no aparece nunca en la poesía épica y que será usado, más tarde, por Hipócrates, Luciano y Babrio. Literalmente, "disponiendo bien".

542 El verso está constituido por dos fórmulas separadas por la cesura femenina.

543 ἀνάκτων: en el sentido de "divinidades protectoras", muy apropiado en el caso de Prometeo que fue bienhechor de los hombres. El genitivo es partitivo, pues el adjetivo ἀριδείκετ'[ε], compuesto con el prefijo intensivo ἀρι-, tiene una significación que se aproxima a la de un superlativo. Cf., al respecto, Lasso de la Vega, *Sintaxis griega*, I, cit., pp. 514 ss. y 418-425.

544 ὦ πέπον: cf. v. 560. Expresión que, en la poesía épica, se encuentra siempre evidenciada en principio de verso.

ἑτεροζήλως: *hapax legómenon.* "Con celo partidario".

545 Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς: fórmula que sigue a la cesura pente-

mímeres. Vuelve a aparecer en los vv. 550 y 561, siempre en el contexto del mito de Prometeo.

546 αὖτε: refuerza la partícula δ'[ε], contraponiéndose a un μέν que podemos fácilmente sobrentender después de ὣς φάτο del verso anterior.

547 δ'[ε]: con valor ilativo o bien adversativo.

δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης: posible fórmula que sigue a la cesura pentemímeres y que vuelve a aparecer, con variante, en el v. 560.

549 τῶν δ'[ε]: es partitivo.

σε ἐνὶ: el hiato ε-ε no es molesto porque se da en correspondencia de la cesura (femenina). La ι epitética, en ἐνί, se presenta por razones métricas.

ὁπποτέρην: introduce una oración interrogativa indirecta.

550 ῥα: nótese el uso de esta partícula enfática, tanto aquí como en el verso siguiente.

551 ἠγνοίησε: forma épica por ἠγνόησε.

κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ: fórmula que sigue a la cesura heptemímeres (cf. *Odisea,* X, 374).

Ὄσσομαι: verbo formado con el sustantivo épico dual ὄσσε (los dos ojos); la raíz *οπ- significa "ver".

θυμῷ: concebido como sede de las visiones proféticas y de los presagios.

552 τὰ καὶ: aquí el καί une más íntimamente el artículo con función de pronombre demostrativo a las palabras que siguen (cf. Denniston, *Gr. Particles,* p. 307).

ἔμελλεν: para nuestra traducción, cf. nota al v. 478 (ἤμελλε τεκέσθαι). El verbo está en singular por referirse a un plural neutro (con originario valor de singular colectivo); un esquema de concordancia conocido como *schema atticum* (cf. Heilmann, *Grammatica storica della lingua greca,* cit., p. 312). En la poesía épica, sin embargo, es más frecuente la concordancia del predicado en plural.

554 ἀμφί: va unido a φρένας. En poesía, ἀμφί está a menudo pospuesto al nombre al que se refiere.

μιν ἵκετο θυμόν: el verbo está construido con doble acusativo también en Homero (*Ilíada,* II, 171; XI, 88; etcétera).

φρένας . . . θυμόν: he aquí dos vocablos de significación afín, y por

ello ambigua, que en la épica indican bien la sede de los sentimientos humanos, bien los sentimientos mismos. El uso de uno u otro parece a menudo intercambiable: cf. el presente χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν y τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος en la *Ilíada*, I, 362. Sin embargo, consideramos que la presencia de ambos términos en dos oraciones contiguas, en nuestro pasaje, indica una progresión de ideas más que la reiteración de una misma idea. Φρένες, en plural, parece corresponder a las dos partes en que se divide simétricamente el pecho, y por tanto la expresión "irritose en el pecho", indicaría que el sentimiento de ira invade "por ambas partes" (ἀμφί) a Zeus, mientras que la expresión que sigue "y la ira le llegó al corazón" indicaría que aquel sentimiento se concreta en el órgano que impulsa a la acción (en este caso, a la acción punitiva de Zeuz). Se trataría, pues, de una relación entre los dos términos análoga a la que encontramos en algunos pasajes homéricos, en los cuales θυμός significa "sentimiento de valor, coraje, impulso animoso" y φρήν / φρένες, "pecho". Véanse, por ejemplo, la expresión: ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες ("con un solo sentimiento de valor en el pecho", *Ilíada*, XIII, 487), o bien ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη ("el valor juntóse en el pecho", *Ilíada*, XXII, 475).

556 ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Aparece también en los *Erga*, v. 90. Para la expresión φῦλ'[α] ἀνθρώπων, cf. *supra*, v. 330.

557 θυηέντων ἐπὶ βωμῶν: es una expresión épica.

558 δὲ: con valor progresivo.

El verso es formulario. Aparace igual en la *Ilíada*, I, 517 y IV, 30; y con variante, en *Erga*, 53 y en otros pasajes homéricos (citados en la nota al v. 53 de los *Erga*).

Para el epíteto νεφεληγερέτα véase la nota al texto griego de *Erga*, 53.

559 El verso reaparece, igual, en *Erga*, 54.

πέρι: con baritonesis por la anástrofe.

560 δολίης ἐπελήθεο τέχνης: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, IV, 455 (referida a Proteo, el viejo del mar).

ἄρα . . . ἐπελήθεο: para el uso de ἄρα con imperfecto, véase la nota a *Erga*, 11.

561 El verso está constituido por dos fórmulas, separadas por una cesura pentemímeres.

563 ἐδίδου: West (ed. cit., p. 323) comenta: "imperfecto, porque después de todo el fuego quedó allí".

πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο: tal vez expresión formularia; o bien, fusión original de dos fórmulas épicas — πυρὸς μένος y ἀκάματον πῦρ— realizada por nuestro poeta.

565 ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο: probable fórmula que sigue a la cesura femenina y que reaparece en *Erga*, 50.

566 τηλέσκοπον: aparece aquí por primera vez.

567 ἐν κοίλῳ νάρθηκι: en igual posición dentro del verso en *Erga*, 52.

δάκεν: podemos sobrentender como sujeto un ταῦτα, que regiría también el siguiente ἐχόλωσε, con valor factitivo.

θυμὸν: acusativo de relación, como φίλον ἦτορ del verso siguiente.

568 Ζῆν' ὑψιβρεμέτην: es una fórmula que integra la primera parte del verso hasta la cesura pentemímeres y que reaparece en el v. 601 y en *Erga*, 8 (con variante de caso).

569 πυρὸς τηλέσκοπον αὐγήν: cf. *supra*, v. 566, después de cesura femenina.

570 τεῦξεν: con valor factitivo. Zeus ordena la construcción del mal.

571 γαίης: genitivo de materia.

περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις: fórmula constituida por nombre divino y epíteto. Reaparece en *Erga*, 70 y en *Ilíada*, I, 607, siempre después de cesura femenina.

572 ἴκελον: probablemente neutro, significando "algo parecido".

572-3 Los dos versos reaparecen en *Erga*, 71-2.

573 θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη: fórmula bien conocida que sigue a la cesura femenina. Sobre γλαυκῶπις, cf. nota al v. 13.

574 κατὰ κρῆθεν: expresión épica cuyo origen parece debido a una errónea separación de κατ' ἄκρηθεν = κατ' ἄκρης ("desde la cima"). Cf. West, ed. cit., p. 326. Κράς es un vocablo de tradición poética mucho más raro que κεφαλή; por esta razón lo tradujimos por "testa", manteniendo la traducción de "cabeza" para κεφαλή (cf. v. 578).

καλύπτρην: "velo"; literalmente, instrumento con que se cubre algo. Formado de καλύπτω ("cubro") + sufijo nominal de instrumento -τρᾱ.

Cf. los numerosos ejemplos de sustantivos instrumentales presentados por Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 532.

575 κατέσχεθε: forma poética por κατέσχε.

ἰδέσθαι: infinitivo final consecutivo. Cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, pp. 364-5.

576-7 Algunos editores (Evelyn-White, Mazon, Rzach y West), siguiendo el ejemplo de Wolf, consideran interpolados estos versos porque resulta injustificada la repetición del nombre de Atenea. Solmsen (1970), por el contrario, los acepta como auténticos y considera espurios a su vez (como también Friedländer) los versos 578-84, en los cuales se habla de una corona áurea que Atenea puso en la cabeza de Pandora.

Una cosa es cierta: los vv. 576-7 y 578-84 se excluyen unos a otros porque es imposible que Atenea ponga dos ornamentos diferentes —una guirnalda de flores y una corona de oro— en la cabeza de Pandora.

Sin embargo, una decisión en el sentido de considerar espurios los vv. 576-7, o bien los otros, nos parece muy difícil de tomar, aunque propenderíamos hacia la posición de Solmsen: 1) porque la repetición del nombre de Atenea puede justificarse por el interés del poeta en mostrar a la diosa como autora del adorno de Pandora (cf. el v. 587: "bien adornada por la ojiclara"...); 2) porque también en los *Erga* encontramos mencionada, entre los adornos de Pandora, una corona de flores (y de oro no una corona, sino collares); 3) porque en el pasaje de la corona áurea existen expresiones y vocablos nuevos y bastante infelices (cf. vv. 582, 583 y 584) o inútilmente repetitivos (cf. v. 581: "maravilla de verse" = v. 575 y v. 588 "maravilla"); y en fin, 4) porque nos parece posible que la expresión "velo adornado —maravilla de verse—" del v. 575 haya estimulado la fantasía de un rapsoda a crear ulteriores, maravillosos adornos. Ello no obstante, damos fe de nuestra fundamental incertidumbre al respecto.

576 νεοθηλέας: es la *lectio* de la mayoría de los códices y del único papiro que conserva el pasaje (Π13). El manuscrito S presenta νεοθηλέος concordado con ποίης.

ἄνθεα ποίης: análoga expresión en *Odisea*, IX, 449. Ἄνθεα es lectura del papiro 13 contra ἄνθεσι de los códices; tanto una como otra pueden ser correctas.

577 ἱμερτούς: este adjetivo aparece en Homero una sola vez, pero en

el famoso Catálogo de las naves (*Iliada*, II, 751) que se ha pensado alguna vez que fuera producto de la poesía griega continental; es decir, de una tradición que alimentó sin duda a nuestro poeta Hesíodo.

578 ἀμφὶ δέ οἱ . . . κεφαλῆφιν ἔθηκε: la expresión es épica. Cf. *Iliada*, X, 261.

579 τὴν: con valor de pronombre relativo.

περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις: fórmula que encontramos ya en el v. 571.

580 χαριζόμενος: literalmente, "haciendo cosa grata".

581 ἔνι: en anástrofe y con ν epitética, como aparece frecuentemente en la poesía épica por razones métricas.

τετεύχατο: puede ser concebido bien como intransitivo (= ἦν), cuyo sujeto sería δαίδαλα π., bien como transitivo ("había hecho"), cuyo sujeto sería Ἀμφιγυήεις del v. 579 y cuyo objeto vendría a ser δαίδαλα. Ambas interpretaciones están avaladas por el uso de este verbo en la poesía épica.

θαῦμα ἰδέσθαι: análoga terminación del verso en el v. 575.

582 δεινὰ: es *lectio* del papiro 13 contra πολλὰ de los códices, que resulta muy repetitivo (cf. πολλὰ en los vv. 581 y 583).

583 τῶν: partitivo.

ὅ γε: además del frecuente uso épico de la partícula γε después de un pronombre, cabe notar con Denniston (*Gr. Particles*, pp. 121-2) su recurrencia acompañando al segundo de dos pronombres (aquí, τῶν ὅ). Cf. *Iliada*, II, 55; *Erga*, 206; etcétera.

ἐνέθηκε: la preposición del verbo compuesto autoriza nuestra traducción "*en* la corona".

ἐπὶ πᾶσιν ἄητο: es *lectio* del papiro 13; los códices unánimemente presentan: ἀπελάμπετο πολλή que aparece en la *Iliada*, XIV, 183 (referido al atavío de Hera en el episodio de la Διὸς ἀπάτη), y en la *Odísea*, XVIII, 298 (referido a dos pendientes donados a Penélope por un pretendiente).

584 θαυμάσια . . . φωνήεσσιν: por primera vez aquí.

585 Αὐτὰρ ἐπεὶ: "a menudo marca las etapas sucesivas de una narración", así Denniston, *Gr. Particles*, p. 55. La frase hasta τεῦξε, separada de lo demás del verso por una cesura femenina, constituye una fórmula que recurre, por ejemplo, en la *Odisea* (VIII, 276).

καλὸν κακὸν: un oxímoron eficaz, reforzado por la paronomasia, que vuelve a presentarse, más desligado, en *Erga*, 57-8.

587 ὀβριμοπάτρης: epíteto épico de Atenea. En unión con el otro epíteto γλαυκώπιδος constituye una fórmula que sigue a la cesura pentemímeres (cf. *Odisea*, III, 135, etcétera).

589 δόλον αἰπύν, ἀμήχανον: fórmula usada aquí y en *Erga*, 83.

590-91 Los dos versos son evidentemente alternativos. Se trata de una doble redacción de un rapsoda posterior a Hesíodo, o bien de la confluencia en un único manuscrito (arquetipo) de dos versiones distintas. Algunos editores censuran el primer verso; la mayoría, el segundo, porque manifiesta el "estilo cansado" propio de los rapsodas repetidores (según la terminología de G. S. Kirk).

590 γυναικῶν θηλυτεράων: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Odisea*, XI, 386; XXIII, 166.

592 μέγα: es lectura de los manuscritos. Evelyn-White y Mazon, en sus ediciones, corrigen en μέγ' αἳ para dar un sujeto al ναιετάουσιν que se encuentra en la mayoría de los códices.

μετ'[α]: West corrige en συν, pero innecesariamente. El uso de μετὰ + dativo es muy frecuente en la épica (cf. Liddell-Scott, s.v.).

ναιετάουσαι: es conjetura de Bergk, aceptada por West, que descansa sobre una lectura del códice S, luego corregida. La mayoría de los códices presenta ναιετάουσιν, que es aceptado por Eveyn-White, Mazon y Solmsen en sus ediciones.

593 σύμφοροι: aquí construido excepcionalmente con genitivo, en lugar de dativo.

595 βόσκωσι: "subjuntivo de generalidad" usado en las oraciones comparativas al lado del indicativo (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 253).

596 αἱ μέν: tiene su correlativo en οἱ δ'[ε] del v. 598.

πρόπαν . . . καταδύντα: fórmula épica muy recurrente que completa el hexámetro después de la cesura tritemímeres.

597 τιθεῖσι: forma jónico-épica por τιθέασι. Esta grafía se debe a la influencia del jónico reciente en las ediciones alejandrinas; así Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 189-190. Cf. *Ilíada*, XVI, 262; *Odisea*, II, 125.

600 κακὸν: predicativo de γυναῖκας.

601 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης: fórmula épica con que inicia el verso. Cf. *supra*, v. 568 y *Erga*, 8.

ξυνήονας, etcétera: cf. v. 595.

602-612 ἕτερον . . . κακόν ἐστιν: el pasaje ha sido considerado espurio por Solmsen (1970). También Schwartz lo encierra en paréntesis a partir del v. 603. Al contrario, nos parece típicamente hesiódico, tanto por el sentimiento que lo permea como por la terminología.

602 κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο: igual terminación en el v. 585.

ἕτερον: tratándose de "otro entre dos" puede bien traducirse por "segundo".

603 κε . . . ἐθέλῃ: acerca de la partícula κε + subjuntivo, Chantraine escribe: "subraya un caso particular, marcando un énfasis y empleándose con el subjuntivo eventual más que con el subjuntivo de voluntad . . . expresa la idea de 'entonces, en estas condiciones' " (*Gr. homérique*, II, pp. 210-11).

μέρμερα ἔργα: expresión épica. Cf. *Ilíada*, VIII, 453; X, 289, 524.

605 χήτει: literalmente "con falta", "por falta".

γηροκόμοιο: neologismo de cuño típicamente hesiódico, que volvemos a encontrar tarde en la literatura griega (cf. Liddell-Scott, s. v). En la época clásica, y entre los poetas trágicos, encontramos como equivalente γηροβοσκός. Κομέω, que es parte del sustantivo compuesto, aparece frecuentemente en la poesía épica y, en un pasaje de la *Odisea* (XXIV, 390), está usado en asociación con γέροντα.

606 ἀποφθιμένου: con valor de sustantivo y matiz temporal. El genitivo, posesivo, depende de κτῆσιν. De ahí, nuestra traducción: "sus bienes".

δὲ: adversativo.

διὰ . . . δατέονται: tmesis.

607 αὖτε: claramente progresivo. δ'[ε]: es adversativo.

μετὰ . . . γένηται: tmesis. El subjuntivo indica eventualidad.

608 ἔσχεν: el imperfecto indica un proceso durable.

610 ἐμμενές: es corrección de Wopkens. Todos los manuscritos presentan ἔμμεναι (un infinitivo dependiente de ἀντιφερίζει: "contiende para sobrevivir"), que sale sobrando.

γενέθλης: en genitivo por el régimen de τέτμῃ.

611 ἀλίαστον ἀνίην: la expresión no se encuentra en Homero; los vocablos empero son épicos.

612 θυμῷ καὶ κραδίῃ: hemos traducido con "para su alma", y no "en su alma...", para evitar el pleonasmo después de ἐνὶ στήθεσσιν.

613 ἔστι: nótese el acento que señala el uso impersonal del verbo.

614 ἀκάκητα Προμεθεύς: probable fórmula épica, que sin embargo no aparece nunca en Homero, usada después de la cesura heptemímeres.

ἀκάκητα: nominativo arcaico en -ᾰ que encontramos en otros epítetos formularios (μετίετα, νεφεληγερέτα, etcétera) y que denuncia el carácter formulario de nuestra expresión. La fórmula ha sido mecánicamente reproducida por Hesíodo a pesar de que el epíteto ("bienhechor", "que no hace nada malo", "inocente") desentona con la presentación que el poeta nos hace de Prometeo.

615 ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης: fórmula final de hexámetro, después de la diéresis bucólica. Cf. *Erga*, 15.

616 πολύϊδριν: es vocablo épico. Nótese el radical *-ιδ /-Ϝιδ.

ἐόντα: con valor concesivo, como señala la presencia de καί.

κατὰ ... ἐρύκει: tmesis.

617 'Οβριάρεῳ: variante de Βριάρεῳ (cf. v. 149 y nota), que está presente en muchos manuscritos y es debida aquí a razones métricas.

618 δῆσε κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, V, 386 (con variante en la persona verbal).

ἐνὶ: introduce un complemento instrumental. El significado originario de este ἐν instrumental (como señala Liddell-Scott, s.v. ἐν) podría ser "poner *en* cadenas y atar con ellas".

619 ἠνορέην ὑπέροπλον: cf. nota al v. 516.

620 ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης: cf. nota al v. 498.

622 εἵατ'[ο]: forma épica por ἧντο. West apunta muy bien que el verbo ἧμαι ("seder") ha sido elegido por Hesíodo para expresar la idea de inactividad (ed. cit., p. 339).

623 μάλ'[α]: se refiere indudablemente al adverbio δηθά, y no al participio ἀχνύμενοι, como se infiere del uso formulario de la expresión δηθὰ μάλα en la *Ilíada* (V, 587).

κραδίῃ ... ἔχοντες: fórmula épica que resuelve el verso después de la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, XVII, 489; XXIV, 233 (con variantes).

625 οὓς . . . 'Ρείη: fórmula épico-teogónica que integra la primera mitad del verso hasta la cesura heptemímeres y que vuelve a presentarse en el v. 634.

626 Γαίης φραδμοσύνησιν: fórmula que resuelve la primera mitad del verso hasta la cesura femenina. Vuelve a presentarse en los vv. 884, 891 y en los *Erga*, 245 (con variante en el nombre divino).

ἀνήγαγον: nótese la preposición ἀνά que indica un movimiento hacia arriba: de las profundidades de la tierra a la luz del sol.

628 ἀρέσθαι: infinitivo completivo. El uso del aoristo es común en las profecías (así West, ed. cit., p. 339).

νίκην . . . καὶ ἀγλαὸν εὖχος: misma asociación en *Ilíada*, VII, 203.

629 πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες: fórmula que sigue a la cesura femenina. Con variante inicial, cf. v. 635.

En ésta, como en otras ocasiones, hemos traducido el participio de ἔχω por "con".

631-630 Este orden, para los dos versos, ha sido aceptado por la mayoría de los editores, siguiendo el ejemplo del papiro Rainer (II 5). Todos los manuscritos, por el contrario, presentan 630-631.

631 διὰ κρατερὰς ὑσμίνας: fórmula épica que presenta variantes en la preposición, ajustándose al verso después de la cesura femenina. Cf., más adelante, los vv. 663 y 712. Aparece frecuentemente en la *Ilíada*, debido al contexto.

630 Verso formulario. Cf. v. 668 y 648 (con variante en el verbo).

632 οἱ μὲν: correlativo de οἱ δ'[ε] del verso siguiente.

633 θεοὶ δωτῆρες ἐάων: cf. v. 111.

634 Verso fundamentalmente formulario.

635 μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες: cf. nota al v. 629.

636 μάρναντο: es corrección de Solmsen (1970) a la *lectio* ἐμάχοντο que presentan todos los códices y que resulta desagradable por la cercanía de μάχην, en el verso anterior. Otros editores han preferido corregir μάχην, que en los manuscritos se presenta un poco borroso (μα]χην), en χόλον (Rzach, Mazon, Evelyn-White) o en πόνον (Schömann).

πλείους: el uso de este adjetivo con ἐνιαυτός parece peculiar de Hesíodo (cf. *Erga*, 617). La traducción ofrecida, sin embargo, es la más plausible cuando se considere que la expresión ἤματος ἐκ πλείου o

πλέῳ ἤματι (*Erga*, 778 y 792) significaría "cuando el día está cumplido" o "al mediodía".

637 οὐδέ τις: literalmente, "y ninguna" [solución].

638 οὐδετέροις: literalmente, "para ninguna de las dos partes".

639 κείνοισι: poético por ἐκείνοις.

παρέσχεθεν: poético por παρέσχεν (el sujeto es Zeus). Göttling corrige en παρέσχεθον (con los dioses como sujeto).

ἄρμενα: los códices se dividen entre esta *lectio* y ἅρματα (aceptada por Flach, Rzach y Solmsen, que consideran espurio, consecuentemente, el v. 640).

642 El verso es muy probablemente espurio. Está conservado en el papiro 13, y en algunos códices aparece antes del v. 641, por lo cual unos editores lo han considerado como alternativo al v. 640. Göttling lo imprimió antes de 640 y Guyet, Jacoby y West lo han condenado (Jacoby condena los tres versos 640-2).

El verso se presenta, con algunas variantes, en *Ilíada*, XIX, 347 y 353.

643 πατὴρ . . . θεῶν τε: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Erga*, 59.

644 Verso formado por la combinación de expresiones formularias: κέκλυτέ μευ (cf. *Ilíada*, III, 86, 304, 456, etcétera) antes de la cesura tritemímeres; Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ (cf. *supra*, vv. 147, 154 y 421) y ἀγλαὰ τέκνα (cf. *supra*, v. 366, en final de verso).

645 Verso enteramente formulario, a menudo usado después de la fórmula κέκλυτέ μευ (cf., por ejemplo, *Odisea*, XVII, 469 *et al.*).

647 πέρι: con baritonesis por la anástrofe.

648 Verso formulario. Cf. vv. 630 y 668.

649 μεγάλην . . . ἀάπτους: fórmula que recurre también en *Erga*, 148, con variante de casos y después de la cesura tritemímeres.

650 ἐναντίον: algunos manuscritos presentan ἐναντίοι, concordado con ὑμεῖς del verso anterior.

ἐν δαΐ λυγρῇ: expresión formularia que encontramos siempre en final de hexámetro, después de la diéresis bucólica. Cf. *infra*, v. 674 e *Ilíada*, XIII, 286; XXIV, 739.

651 ἐνηέος: el adjetivo, épico, se encuentra en Homero referido única-

mente a personas. Sin embargo, en la *Ilíada* (XXIII, 648) tenemos una expresión muy cercana a la nuestra: μευ ἀεὶ μέμνησαι ἐνηέος.

653 Verso constituido por dos fórmulas con variante: ἡμετέρας διὰ βουλάς (cf. Κρονίδεω διὰ βουλάς del v. 572) antes de la cesura femenina, y ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος que se encuentra generalmente en la segunda mitad del verso (cf., más adelante, v. 658 e *Ilíada*, XXI, 56; XXIII, 51; *Odisea*, XI, 57, etcétera, con variante de caso).

654 ἀμύμων: el mismo epíteto está referido a la buena y justa divinidad que es Nereo (cf. *supra*, v. 263).

655 δαιμόνι'[ε]: no concordamos con West (ed. cit., p. 345) en considerar que el epíteto es extraño en una apelación a Zeus. Homero lo usa en las apelaciones a los caudillos y en los discursos de los dioses entre sí (cf., por ejemplo, *Ilíada*, II, 190, 200 y I, 561; IV, 31: Zeus a Hera); aquí, Coto se refiere a Zeus como al caudillo de la lucha contra los Titanes y le habla, al mismo tiempo, como de dios a dios.

ἀδάητα: por primera vez aquí. Está formado por ἀ-privativo y δαῆναι (conocer).

ἀλλὰ: la partícula aquí manifiesta asentimiento. Denniston escribe al respecto: "El acuerdo viene presentado como evidente de por sí e inevitable. Quien habla no sólo está de acuerdo, sino que repudia la sola idea de que sea posible disentir" (*Gr. Particles*, p. 16).

656 ὅ τοι: forma épica equivalente a ὅτι (conjunción completiva) que encontramos en lugar de ésta por exigencias métricas. Debemos notar, sin embargo, que a veces también ὅτι se presenta en Homero con la ῑ. Aquí los manuscritos presentan unánimemente la lectio ὅτι, pero dos papiros (Π 6 y Π 27) nos ofrecen ὅ τοι.

La expresión ἴδμεν ὅ τοι aparece también en Homero (*Ilíada*, VIII, 32, 463; XVIII, 197) enmedio del hexámetro.

περὶ . . . ἐστὶ: *sc.* σοι. Tmesis.

πραπίδες: equivale a φρένες. Nuestra traducción, aquí como en el v. 608, es "corazón".

νόημα: por las exigencias de nuestra versión rítmica hemos traducido νόημα por "mente"; sin embargo, dejamos constancia en esta nota que "mente" es la traducción más fiel de νόος, mientras que "pensamiento" corresponde mejor a νόημα, que se refiere no tanto a la función de νοεῖν

sino a su efecto, como señala claramente el sufijo -μα (cf., sobre esto, B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 37).

657 ἀλκτὴρ . . . γένεο: perífrasis épica por "defendiste".

κρυεροῖο: uso excepcional del masculino en vez del femenino κρυοέσσης.

659 ἀμειλίκτων: uso metafórico del adjetivo, que es novedoso en unión con δεσμῶν. Cf. ya antes en el v. 652: δυσηλεγέος ὑπὸ δεσμοῦ.

660 Κρόνου υἱὲ: en Homero encontramos, para Zeus, únicamente la forma παῖς.

ἀνάελπτα: ἀνα-, como prefijo negativo, es un desarrollo de ἀν- privativo delante de vocales. Sobre las negaciones griegas puede verse útilmente M. A. C. Moorhouse, *Studies in the Greek Negations,* 1958.

661 ἀτενεῖ: este adjetivo aparece por primera vez con Hesíodo. De ἀ- privativo y *τεν- (radical con idea de "tender").

ἐπίφρονι βουλῇ: expresión épica que se encuentra, en general, al final de verso. Cf. *supra*, v. 122 (con variante de caso); *Odisea*, III, 128, etcétera. El papiro 13 parece tener la lectura πρὸ]φρονι θυμῷ que viene reproducida por West en su edición.

662 ὑμὸν: es forma dórica y épica por ὑμέτερον; aquí usado como *pluralis maiestatis* o bien referido a todos los dioses que luchan al lado de Zeus. Esta última interpretación es, sin duda, la mejor; sin embargo, no podemos descartar que el adjetivo se refiera exclusivamente a Zeus, equivaliendo en tal caso a σόν (uso que se encontrará sucesivamente en el poeta beocio Píndaro). Cf. la nota a los vv. 655-663 del texto español.

ἐν αἰνῇ δηιοτῆτι: es fórmula épica. Cf. también, *infra*, v. 852.

663 ἀνὰ κρατερὰς ὑσμίνας: cf. nota al v. 631.

664 θεοὶ δωτῆρες ἐάων: fórmula que sigue a la cesura femenina. Cf. *supra*, vv. 46, 111 y 633.

665 πολέμου δ' ἐλιλαίετο: expresión épica. Cf. *Ilíada*, III, 133; XVI, 89.

666 μᾶλλον . . . πάροιθε: fórmula épica que resuelve la primera mitad del verso hasta la cesura femenina. Cf. *Odisea*, I, 322.

ἀμέγαρτον: adjetivo épico que sólo en Hesíodo encontramos asociado con μάχη. Literalmente: "no envidiable"; de ἀ- privativo y μεγαίρω.

667 θήλειαί τε καὶ ἄρσενες: literalmente, "mujeres y hombres".

668 Verso enteramente formulario. Cf. vv. 630 y 648.

669 Ἐρέβευσφι: esta lectura se alterna en los códices con Ἐρέβεσφι(ν). -φι, con valor de genitivo-ablativo.

ἧκε φόωσδε: cf. *Ilíada*, II, 309. Nótese el sufijo de movimiento: -δε.

671-3 Aparecen iguales a los vv. 150-2, con excepción de la cláusula antecedente a la cesura tritemímeres del segundo verso, y por ello Wolf los consideró espurios. Sin embargo, la descripción de la fuerza y del cuerpo de los Centímanos, aquí, tiene la función muy oportuna de prepararnos al tipo de lucha, terrible, que ellos librarán contra los Titanes.

674 ἐν δαῒ λυγρῇ: análoga terminación en el v. 650.

675 ἠλιβάτους: aquí con valor de "enormes" como en la *Odisea*, IX, 243, y no de "inaccesibles" como en el v. 483 (cf. nota *ad locum*).

στιβαραῖς ἐν χερσὶν: cf. v. 715. La mayoría de los manuscritos tiene στιβαράς, referido a πέτρας, que es francamente inoportuno después de ἠλιβάτους.

676 El verso, con excepción del nombre de Titanes, es una fórmula épica. Cf. *Ilíada*, XI, 215; XII, 415.

677 Algunas expresiones, como ἔργον ἔφαινον, resuenan también en el verso sucesivo a XII, 415 (arriba citado) de la *Ilíada*.

678 περίαχε: el verbo viene referido al mar también en Homero. El imperfecto indica una acción durable.

πόντος ἀπείρων: expresión épica que, en Homero, no encontramos nunca en nominativo.

679 ἐσμαράγησεν: aoristo con valor ingresivo, como señala la traducción.

ἐπέστενε: el verbo es épico (cf. *Ilíada*, XXIV, 776, en tmesis), pero comúnmente referido a personas, pues el ἐπί indicaría un "gemir *sobre* la suerte de alguien". Aquí, por el contrario, la preposición tiene su originario valor locativo, no metafórico, indicando que el cielo gime desde arriba, sobre los contendientes en la lucha.

οὐρανὸς εὐρὺς: es expresión épica.

680 μακρὸς Ὄλυμπος: aquí, después de la diéresis bucólica. Fórmula épica que encontramos frecuentemente al final de hexámetro (cf. *Ilíada*, I, 402, etcétera, con variante de caso).

681 ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων: fórmula que resuelve la primera mitad del verso hasta la cesura pentemímeres y que vuelve a aparecer en el v. 849.

ἔνοσις: aparece por primera vez con Hesíodo, aquí y en los vv. 706 y 849.

682 ποδῶν, αἰπεῖά τ' ἰωὴ: es ésta la lectura que presentan los códices y la puntuación sugerida por West. Sin embargo, la presencia de ποδῶν tan distante de ἔνοσις . . . βαρεῖα (v. 681) y tan cerca de αἰπεῖα ἰωὴ ha sugerido a algunos editores la transposición de la partícula conectiva τ'[ε] antes de αἰπεῖα, y por tanto, en el sentido, antes de ποδῶν (así Mazon y Evelyn-White, sobre la base de la corrección originaria de Hermann confirmada por el papiro Π29). Consecuentemente, estos editores han puesto una coma antes de ποδῶν, a fin de separar oportunamente las dos frases: ἔνοσις . . . ἠερόεντα (vv. 681-2) y ποδῶν . . . ἰωή.

Ahora bien, mientras que ποδῶν puede ser considerado como un genitivo epexegético, "lógicamente dispensable, pero que da un carácter más cabal al sentido que se encuentra a menudo al final de una frase, separado de la palabra de la cual gramaticalmente depende" (así, West, ed. cit., p. 349), la presencia de dos genitivos en la misma frase (ποδῶν y ἀσπέτου . . . κρατεράων: vv. 682-3) es prácticamente imposible de solucionar.

Para otros argumentos, muy bien presentados, acerca de la asociación anómala de ποδῶν con αἰπεῖα ἰωή, cf. West, ed. cit., p. 348.

684 βέλεα στονόεντα: expresión épica.

685 φωνὴ . . . ἵκετ'[ο] οὐρανὸν: expresión recurrente en la poesía épica.

686 κεκλομένων: concordado con ἀμφοτέρων del verso anterior.

οἱ δὲ . . . ἀλαλητῷ: probable fórmula que completa el hexámetro después de una cesura tritemímeres y que encontramos en Homero (*Ilíada*, XIV, 393).

'Αλαλητός: sustantivo épico, onomatopéyico, que significa "grito de guerra o de victoria".

687 νυ: podría tener aquí su valor temporal, reforzando de algún modo el ἔτι que precede y significando por tanto: "ya no contuvo su poder, sino que *ahora*..."; sin embargo, pensamos que sea mejor entenderlo como una partícula enfática, ya que es frecuente este uso en la poesía

épica y además νυ, con este valor, vuelve a presentarse en los *Erga* (cf. vv. 513 y 684), siempre asociado con ἀλλὰ adversativo.

τοῦ γε: genitivo posesivo dependiente de μένος. Equivale a αὐτοῦ.

688 δέ τε: con el mismo valor que δέ. Τε puede servir, sin embargo, a reforzar la idea de adición que no es propiamente específica de la partícula δέ en correlación con μέν. El sentido de la expresión, referido a todo el pasaje, sería por tanto: no sólo de poder su pecho llenóse, sino que toda su fuerza mostró Zeus. Para la asociación δέ τε, puede verse Denniston, *Gr. Particles*, pp. 528-9 y 531.

688-9 ἐκ . . . . φαῖνε: tmesis.

690 συνωχαδόν: forma épica por συνοχηδόν, formado sobre la base del verbo συνέχω y con sufijo adverbial -δόν. De uso muy exclusivo, aparece por primera vez con Hesíodo.

691 ἴκταρ: adverbio no homérico. Aparece por primera vez aquí y Hesiquio lo considera equivalente a πυκνῶς ("frecuentemente").

ποτέοντο: ποτέομαι es forma poética con gradación vocálica de πέτομαι.

692 χειρὸς ἀπὸ στιβαρῆς: fórmula épica usada para resolver el verso hasta la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, XIV, 455; XXIII, 843.

φλόγα εἰλυφόωντες: la expresión es épica y referida generalmente a los vientos. Cf. *Ilíada*, XX, 492.

εἰλυφόωντες: de εἰλυφάω. Presenta el fenómeno de la distracción o distensión (διέκτασις), muy frecuente en la lengua épica dentro de los grupos de verbos en -άω y -όω. Este fenómeno consiste en presentar formas contractas precedidas por una vocal breve de igual timbre y se debe, seguramente, a razones métricas. Grupos de vocablos pertenecientes a una tradición poética en que no aparecían formas contractas, han sido adaptados en textos en los cuales se habían generalizado las formas contractas —como son los poemas de Homero y de Hesíodo— con el procedimiento artificioso de la distensión vocálica. Véanse sobre el problema, Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 104, y Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 75 ss.

693 φερέσβιος: epíteto referido a la tierra en varios himnos homéricos. No está presente en Homero.

694 ἀμφὶ πυρὶ: con valor locativo: "en el fuego"; como si la floresta estuviera inmersa y circundada por todos lados por una enorme hoguera.

La expresión es épica. Ἀμφὶ puede ser considerado bien como adverbio bien como preposición.

ἄσπετος ὕλη: la expresión es épica y se encuentra siempre asociada, en Homero, con la imagen del fuego.

695 ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα: fórmula que precede la cesura femenina y que vuelve a aparecer en el episodio de la Tifeomaquia (v. 847).

696 θερμὸς: otro ejemplo de adjetivo masculino referido a un sustantivo femenino. Cf. *supra*, vv. 406-8 y 657 (κρυεροῖο).

697 χθονίους: se han propuesto tres interpretaciones para el adjetivo: 1) equivalente a ὑποχθονίους (West); 2) equivalente a γηγενέας (Guyet, Wolf, Flach, Schömann, Aly); 3) equivalente a ἐπιχθονίους (Van Lennep, Schwenn, Pizzagalli), en el sentido de que los Titanes combaten desde la tierra.

αἰθέρα: es corrección de Naber, aceptada por Evelyn-White y West en sus ediciones, a la *lectio* ἠέρα que conservan todos los manuscritos. Esta última es probablemente una corrupción de αἰθέρα, que se remonta a la época helenística (así West, ed. cit., pp. 351-2); pero ἠέρα, en la épica arcaica, significa siempre una sustancia (niebla, etcétera) y no una parte de la estructura del mundo. Al contrario, αἰθέρα se encuentra asociado con δῖαν y con ἱκάνω, como aquí, en otros lugares de la poesía épica (cf. *Odisea*, XIX, 540; *Ilíada*, XIII, 837, etcétera).

698 ὄσσε δ' ἄμερδε . . . αὐγὴ: fórmula épica que también en Homero encontramos en *enjambement*, es decir, encabalgando dos versos (cf. *Ilíada*, XIII, 340-1). Ὄσσε es dual.

καὶ . . . περ ἐόντων: concesivo.

700-10 Todo este pasaje nos parece muy sospechoso, no solamente por las dificultades sintácticas y por la confusión de las imágenes que presenta, sino también porque el v. 711 concluye brillantemente y culmina la presentación de la "aristeia" de Zeus, iniciada con el v. 687 y concluida en el v. 699, al mismo tiempo que introduce la irresistible acción de los Centímanos que lograrán la victoria para Zeus.

700 καῦμα: el vocablo aparece repetidas veces en Hesíodo (cf. *infra*, v. 844; *Erga*, 415 y 588), mientras que Homero lo usa una sola vez, refiriéndolo al viento.

εἴσατο: no se trata de un pasivo impersonal sino más bien de un aoristo

medio usado intransitivamente (de εἴδομαι), que equivaldría a "fue visible" (*wurde sichtbar*) (así Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 757, n. 1). El sujeto de εἴσατο estaría constituido en este caso por la oración αὔτως ὡς ὅτε . . . πίλνατο (vv. 702-3), quedando los infinitivos del v. 701 como epexegéticos. Algo parecido encontramos en *Odisea*, XIX, 312 (ἀλλά μοι ὧδ' ἀνὰ θυμὸν ὀίεται, ὡς ἔσεταί περ: pero me aparece en el alma así como será); cf., para este pasaje, Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 182.

701 ἰδεῖν . . . ἀκοῦσαι: nótese aquí el uso de los aoristos que no hacen resaltar la idea del tiempo sino la del aspecto verbal, por lo cual la acción interesa sólo en cuanto que se dio, y no por su duración.

702 αὔτως ὡς ὅτε: literalmente, "del mismo modo como cuando". La oración comparativa temporal tiene aquí un verbo en aoristo indicativo, como si se tratara de una acción que suele acontecer (un aoristo gnómico) o bien de un hecho que aconteció una vez. Evidentemente no puede tratarse del primer caso, pues la colisión del cielo y de la tierra no es un hecho frecuente; pero, si pensamos en el segundo caso, deberíamos admitir que Hesíodo tuvo presente, en este pasaje, el episodio cosmogónico del acoplamiento de Cielo-Urano y de Tierra, que en el v. 154 y ss. no se describe con el mismo cataclísmico estruendo que se presenta aquí. En cuanto a lo que sigue: κε . . . ὑπὸ . . . ὀρώρει (v. 703), que tiene un valor hipotético de posibilidad, esperaríamos aquí un ὡς εἰ con optativo, que introdujera una acción imaginada como posible, más que ὡς ὅτε con indicativo; sin embargo, esta última forma está documentada en todos los manuscritos. Hermann corrige en ὡς εἰ . . . πίλναιντο.

Este verso y el siguiente son francamente difíciles desde el punto de vista sintáctico y presentan, junto con el v. 704, una imagen —el choque entre cielo y tierra y el inmenso ruido que se produciría— que parecería convenir más que a Hesíodo a un rapsoda influido por la doctrina órfica. En efecto, en ésta se alude al intento de Urano-Cielo de precipitarse sobre la tierra para destruir todo y evitar, de tal modo, que Cronos pudiera reinar (cf. los *Lithica* órficos citados por West, ed. cit., p. 353).

καὶ Οὐρανὸς . . . ὕπερθεν: fórmula épica que completa el hexámetro después de la cesura femenina. Aparece también en los vv. 110 y 840.

703 πίλνατο: esperaríamos más bien un plural concordado con los dos sujetos; pero la forma πίλναντο, presente en algunos códices, es métricamente imposible.

Muy interesante parece la corrección πίλναιντ' ἀλλήλοισι, propuesta por Köchly en lugar de πίλνατο· τοῖος γάρ κε; pero τοῖος γάρ se encuentra en todos los códices y no se puede corregir tan fácilmente, aunque constituya un tipo de paréntesis anormal en una comparación.

κε: los códices presentan κε o καὶ o γε.

μέγας ὑπὸ: algunos manuscritos presentan la *lectio* μέγιστος que muy difícilmente puede estar al lado de τοῖος.

Nótese el alargamiento en arsis de la α de μέγας.

ὑπὸ . . . ὀρώρει: tmesis. El uso del pluscuamperfecto indicativo con κε crea algunas dificultades, que Hermann quiso subsanar corrigiendo con el optativo ὀρώροι. La partícula κε imprime a la acción verbal una modalidad potencial referida al pasado (cf. Chantraine, *Gr. homérique,* II, p. 227), mientras que el uso del pluscuamperfecto introduce la idea de que el proceso verbal está ya realizado (*ibidem,* p. 200). De ahí, nuestra traducción "debía (podía) haberse alzado".

704 La correlación marcada por μὲν . . . δ'[ε] y por la repetición del mismo verbo se vuelve antitética por el uso de las diátesis verbales (pasivo-activa).

705 El mismo verso se encuentra con pequeña variante en *Ilíada,* XX, 66. Sin embargo, mientras que allí se refiere a la intervención de los dioses olímpicos al lado de teucros y aqueos, aquí es bastante inapropiado, porque el pasaje ilustra la "aristeia" de Zeus y no la participación de todos los dioses (cf. F. Solmsen, "Hesiodic Motifs in Plato", en *Hésiode et son influence,* cit., p. 99, y en su edición crítica, Oxford, 1970, v. 705). Además, el verso sale sobrando después del 703: τοῖος γάρ . . .

ἔγεντο: cf. nota al v. 199.

706 σὺν δ'[ε] . . . ἐσφαράγιζον: σύν, seguido por la partícula δέ, tiene probablemente un valor adverbial. En cuanto al verbo σφαραγίζω, lo encontramos sólo aquí. Homero presenta la forma σφαραγέομαι que tiene una acepción muy precisa y peculiar, pues indica el crepitar que hacen los líquidos en contacto con el fuego (*Odisea,* IX, 390), o bien el ruido de los líquidos que llenan un recipiente (*Odisea,* IX, 440). Algo muy

distinto, como se ve, de la situación del presente pasaje de la Titanomaquia.

707 El mismo verso vuelve más adelante (854) y, en parte, recurre también en los vv. 72 y 504.

708 κῆλα: hiperjonismo por κᾶλα, de tradición épica.

φέρον: el sujeto es siempre ἄνεμοι.

709 ὄτοβος: vocablo no homérico que aparece aquí por primera vez.

711 πρὶν δ'[ε]: la partícula tiene valor adversativo.

712 ἐμμενέως: por primera vez aquí con sufijo adverbial -ως. En Homero encontramos, como adverbio, el neutro ἐμμενές.

διὰ κρατερὰς ὑσμίνας: cf. nota al v. 631.

713 μάχην δριμεῖαν: es expresión épica. Cf. *Ilíada*, XV, 696.

714 ἄατος πολέμοιο: con la forma contracta ἆτος, la expresión se encuentra también en Homero, *Ilíada*, V, 388 y VI, 203 (referida a Ares), y XIII, 746.

715 στιβαρέων ἀπὸ χειρῶν: cf. análoga expresión en el v. 675. La lectura στιβαρέων aparece en el papiro Π 19, contra στιβαρῶν de todos los códices. Sin embargo, Hesíodo parece no contraer nunca la forma femenina -άων en -ῶν.

716 κατὰ . . . ἐσκίασαν: tmesis.

717 καὶ τοὺς μὲν: la partícula μὲν refuerza el pronombre antes de que se pase a otro tema, y no tiene ningún valor correlativo con respecto a un τοὺς δὲ sobrentendido.

ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης: cf. nota al v. 498.

718 δεσμοῖσιν . . . ἀργαλέοισιν: análoga expresión en el episodio de Prometeo, v. 522.

719 περ ἐόντας: con valor concesivo.

720 Este verso, con una pequeña variante: 'Αΐδεω en lugar de ὑπὸ γῆς (υυ-), aparece también en la *Ilíada*, VIII, 16, cuando Zeus presenta un breve cuadro del mundo subterráneo.

721-5 El papiro Π 19 conserva todos estos versos, pero algunos códices omiten ahora unos, ahora otros: Q omite 721-3; K*u*, 722-5; *a* y S, 723-4. En cuanto a los editores modernos, Schömann encierra en corchetes los vv. 722-5; Solmsen y Mazon, los vv. 721 y 723a; West únicamente el v. 723a, que considera, con Wilamowitz, una variante o

una transposición del v. 721. Este último, a su vez, fue condenado por Ruhnken. Considerando espurios los vv. 721 y 723a, el pasaje no pierde nada de su significado, pues Tártaro es mencionado en el v. 725, y gana mucho en cuanto a composición simétrica.

722 ἤματα: poético por ἡμέραι. La expresión νύκτας τε καὶ ἤ. es épica.

723 δεκάτῃ: *sc.* ἡμέρῃ.

κ'[ε] . . . ἵκοιτο: la partícula que indica posibilidad fue conjeturada por Thiersch y confirmada por el papiro 19. De este modo queda eliminado el hiato.

724 δ' αὖ: los códices presentan γὰρ, con excepción de uno en que γάρ οἱ fue borrado y sustituido por δ' αὖ. Esta lectura es la única posible si se elimina el verso anterior (723a).

725 δεκάτῃ κ' ἐς Τάρταρον ἵκοι: puede ser útil confrontar esta expresión con δ. κ' ἐς γαῖαν ἵκοιτο del v. 723 (un verso construido del mismo modo que este v. 725) para comprender un poco el hábil manejo de las variantes formularias a fin de que, con un contenido nuevo, se adapten a las exigencias métricas. Es evidente aquí, que la elección de las formas ἵκοι - ἵκοιτο responde únicamente a la necesidad de un número diferente de sílabas y no tiene importancia por lo que toca a la diátesis verbal: activa-media.

726 πέρι: con baritonesis por la anástrofe. Τὸν se refiere a Τάρταρον del verso anterior.

ἐλήλαται: literalmente, "ha sido trazada la línea [del muro]", pero tradujimos "corre" atendiendo al valor resultativo del perfecto. Análoga expresión en *Odisea*, VII, 113 (referida al jardín de los Feacios).

727 αὐτὰρ: con valor progresivo.

728 πεφύασι: con valor de presente intransitivo.

καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης: fórmula épica que sigue a la cesura femenina y que está precedida, en la primera parte del verso, por γῆς o γαίης. Cf. *Odisea*, XIV, 204.

730 κεκρύφαται: tiene valor resultativo; de ahí nuestra traducción.

Διὸς νεφεληγερέταο: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *infra*, v. 944. Aparece en nominativo en el v. 558 y en *Erga*, 53.

731 El verso es encerrado en corchetes por Mazon quien sigue a Rzach y Guyet.

χώρῳ ἐν εὐρώεντι: probable variante de fórmula épica (cf. *Ilíada,* II, 783a: χώρῳ ἐν δρυόεντι, también en principio de verso). Para la asociación de εὐρώεις con el mundo subterráneo, cf. *Erga,* 153.

ἔσχατα: probablemente con valor adverbial. West, ed. cit., p. 362, presenta dos ejemplos análogos en Homero (*Ilíada,* VIII, 225 y XI, 8).

732 τοῖς: *dativus incommodi.*

δ'[ε]: aquí la partícula conectiva equivale a un γάρ. Cf. Denniston, *Gr. Particles,* p. 169.

Ποσειδέων: forma jónica que se presenta en Heródoto. En Homero, encontramos siempre la forma épica Ποσειδάων.

733 περοίχεται: el papiro Π30 presenta ἐπελήλαται, que es aceptado por West.

734-5 Los dos versos son encerrados en corchetes por West, entre otras razones, porque presentan una contradicción con la situación descrita en los vv. 815-19 (los Centímanos "habitan en los lechos de Océano").

736-9 Versos omitidos en un papiro (Π28) y presentes en otros dos (Π19 y Π30). Son del todo iguales a los vv. 807-10, y por ello West (ed. cit., p. 358) considera que no son hesiódicos (pues Hesíodo no repite nunca exactamente tantos versos seguidos).

736 δνοφερῆς: vocablo épico que en Homero no está nunca referido a γῆ (sino más bien a νύξ y a ὕδωρ). Análoga asociación con γῆ encontramos en Eurípides, *Ifigenia en Táuride,* 1266.

Ταρτάρου ἠερόεντος: análoga expresión aparece al final de los versos 721 y 723a (¿espurios?).

738 ἑξείης: adverbio de tradición épica que significa "en orden", "sucesivamente"; sin embargo, aquí no debe tomarse a la letra.

ἔασιν: forma épica de εἰσι (< ἐντι), que encontramos en Homero (*Ilíada,* II, 125; III, 168; *Odisea,* VIII, 162; etcétera) alternando con esta última.

La forma ἔασι presenta dos problemas: 1) en relación con la raíz; 2) en relación con la desinencia. Sobre el génesis de esta última los lingüistas están prácticamente de acuerdo. Presentamos por tanto la explicación de Chantraine (*Gr. homérique,* I, pp. 470-1, y *Morphologie historique du grec,* Paris, 1967², pp. 300-302) que reproduce, amplián-

dola, la explicación ofrecida por A. Meillet, J. Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris, 1966^{4}, p. 326.

De la desinencia indoeuropea **-nti* con *n* vocalizada, usada después de consonante, el griego tendría, en la tercera persona plural, -ᾰτι que el jónico transforma en -ᾰσι (cf. en Homero: los perfectos πεφύκασι y λελόγχασι). Luego, puesto que tal desinencia era muy distinta de las otras formas de la 3ª persona plural, se habría en cierto modo solucionado la diferencia intercalando una ν, por lo cual -ᾰτι/-ᾰσι pasó a -ᾰντι /-ᾱσι (cf. en Homero γεγάᾱσι). De ahí, por extensión, la desinencia pasó en algunas formas al tiempo presente, como nuestro ἔ-ᾱσι.

En cuanto a la raíz *ἐ-, sabemos que el verbo "ser" tiene como raíz **es-*; pero en indoeuropeo el plural se formaba del grado cero **s-* (cf. εἰσι jónico-ático y ἐντι dórico que proceden de **henti*, a su vez de **s-enti*, con vocalismo en la desinencia). A través de numerosos ejemplos micénicos de 3ª persona del presente del verbo "ser": *eesi* = *ἔενσι de **es-enti*, sin embargo, podemos afirmar que la raíz **es* con grado vocálico era usada en la época micénica también para el plural; y se puede pensar que la forma ἔ-ᾱσι, con vocalismo en la raíz, sea un calco de la forma micénica (cf. P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, cit., pp. 205 y 302).

739 El mismo verso, con una pequeña variante en el primer dáctilo, aparece en *Ilíada*, XX, 65.

στυγέουσι: el verso implica tanto el concepto de odio como el de temor.

τά τε: como ya notamos, la partícula τε, después de un relativo, contribuye a dar un valor habitual a la acción.

περ: en relación con esta partícula, en este mismo contexto, Denniston escribe: "Puesto que la atención se concentra naturalmente en lo que es más importante o sorprendente de todo, περ indica a menudo un clímax, como καί, οὐδέ . . . La sensación de clímax trae consigo a menudo un tono concesivo. 'Los propios dioses odian': 'ellos odian aunque sean dioses'." (*Gr. Particles*, p. 484).

740-5 Estos versos son considerados por West espurios y producto de una doble interpolación. El rapsoda que habría compuesto los vv. 740-3,

según West (ed. cit., p. 358), tomó también los vv. 736-9 de los sucesivos 807-10 para poder agregarles los suyos.

740 χάσμα: el vocablo aparece por primera vez aquí. Es evidente su relación con Χάος del v. 116.

τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν: expresión formularia que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XIX, 32.

741 ἵκοιτ'[ο]: se sobrentiende un sujeto indefinido. Es apódosis de una oración hipotética de posibilidad (de ahí, los optativos).

742 θυέλλης: es corrección de Wakefield reproducida por West en su edición. Todos los manuscritos, con el papiro Π28, presentan θυέλλῃ, un dativo de difícil interpretación.

744-5 Versos que West considera fruto de una interpolación a fin de proporcionar un sujeto (τοῦτο τέρας) a δεινὸν del v. 743 —que podría referirse muy bien a χάσμα (740) o a la situación recién descrita como un todo— y para ofrecer un antecedente (οἰκία δεινά) al τῶν del v. 746.

Es evidente que τοῦτο τέρας "es muy curioso en su actual posición" (como señala también Kirk en *Hésiode et son influence*, cit., p. 79) y que τέρας, en la tradición épica, tiene una acepción un poco distinta, significando prodigio en cuanto "manifestación divina" o "presagio", pero no nos atrevemos a seguir a West en su condena (cf. ed. cit., p. 365).

Los dos versos aparecen también en Π 19 y Π 28.

744 καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς: es lectura de todos los manuscritos, menos S que presenta Νυκτὸς δ' ἐρεβεννῆς (aceptada por Rzach, Mazon y Evelyn-White en sus ediciones).

οἰκία: naturalmente de οἰκίον, épico, como nos demuestran δεινά y κεκαλυμμένα.

745 ἕστηκεν: el perfecto tiene aquí su significado originario y denota un *estado* que se sitúa en el presente (V. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 197).

κεκαλυμμένα: "envueltas y ocultadas".

746 ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν: análoga expresión en el v. 517.

747 Cf. v. 519.

748 ἀστεμφέως: "firmemente".

ἄσσον ἰοῦσαι: como se lee en algunos códices. Otros presentan la variante, también épica y homérica: ἀμφὶς ἐοῦσαι.

749 ἀμειβόμεναι: con valor temporal.

750 καταβήσεται: *no se trata de un futuro, que sería incomprensible* junto a los siguientes ἔρχεται y ἐέργει, sino más bien de un presente indicativo, construido sobre el aoristo βήσετο y de formación relativamente tardía en la producción épica (así Shipp, *The Language of Homer*, cit., p. 42, cuando analiza el lenguaje de las comparaciones en la *Ilíada*). Algunos editores, sin embargo, han preferido enmendar la forma verbal en καταβήσατο (Sittl) o καταδύεται (Guyet).

751 ἐντὸς ἐέργει: literalmente, "cierra adentro"; pero aquí ἔργω tiene un significado más débil que "cerrar".

752 ἑτέρη: en correspondencia antitética con el siguiente ἡ δ'[ε], es usado por Hesíodo para evitar repetir la correlación ἡ μὲν . . . ἡ δὲ del v. 750.

752-3 ἐοῦσα . . . ἐπιστρέφεται: hemos invertido la subordinación de las oraciones, como en los dos versos siguientes, porque el participio griego expresa la idea esencial —estar afuera... estar dentro de la casa—, como se desprende fácilmente del v. 751: "y nunca la casa contiene a los dos". Con respecto a la inversión de la subordinación de oraciones, L. Séchan y E. Delebècque escriben: "La lengua griega expresa fácilmente con un participio circunstancial una idea que el francés expresa con una proposición principal; por consiguiente, el verbo principal griego corresponde a una subordinada circunstancial del francés" (*Essais de stylistique grecque*, Aix en Provence, 1961, p. 21).

753 δόμου ἐντὸς = ἐντὸς δόμου.

δ'[ε] αὖ: el adverbio αὖ está reforzando la correlativa δὲ con un valor de: "a su vez".

754 ἔς τ'[ε] ἂν ἵκηται: análoga expresión en *Erga*, 630 (εἰς ὅ κεν ἔλθῃ), después de la diéresis bucólica.

755 φάος πολυδερκὲς: expresión ya usada en el v. 451.

756 κασίγνητον Θανάτοιο: probable fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XIV, 231 (con variante de caso).

757 Νὺξ ὀλοή: fórmula épica usada también en 224, en principio de verso, antes de la cesura tritemímeres. Su presencia, aquí, es necesaria para aclarar mejor el sujeto ἡ δ'[ε], que puede prestarse a confusión porque también el Día, como la Noche, es femenino en griego.

759 δεινοὶ θεοί: en análoga posición dentro del verso, antes de la diéresis bucólica y, aparentemente, después de cesura pentemímeres, la expresión recurre en el v. 933.

760 El mismo verso se encuentra, con ligera variante en la preposición del verbo, en *Odisea,* XI, 16.

ἐπιδέρκεται: la preposición del verbo justifica nuestra traducción "*sobre* ellos". Para B. Snell, la palabra δέρκεσθαι indica en Homero y en la poesía épica "no tanto la función del ojo, como el relampaguear de la mirada, percibido por otra persona" (*La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* cit., p. 20). El verbo por tanto se adapta muy bien a la luz —la mirada— del sol, tal como es percibida por quien la mira.

761 El contenido de este verso aparece también, pero tratado más ampliamente, en *Odisea,* XI, 17-18; y análogas expresiones se encuentran en *Ilíada,* VII, 423 y XI, 184.

762 μὲν γῆν: es la lectura de algunos manuscritos y de un papiro (II 29). Otros manuscritos presentan μὲν γαίην o γαίην, que luego ha sido corregido por algunos editores (Rzach, Mazon, y Evelyn-White) en γαῖαν.

καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης: fórmula épica que sigue a la cesura femenina y que se encuentra con variante inicial en el v. 781 y en *Odisea,* III, 142, etcétera.

763 ἂνστρέφεται = ἀναστρέφεται. Sobre la apócope de la preposición Chantraine escribe: "En Homero, la apócope de la preposición que el dialecto jónico ignora, se remonta a los antiguos fondos eólicos de la epopeya" (*Gr. homérique,* I, p. 88).

764 σιδηρέη . . . χάλκεον: presentan sinicesis.

οἱ = αὐτῷ, dativo posesivo.

765 νηλεὲς: iniciando el verso también en 456 y 770.

ὃν = ἐκεῖνον ὅν.

766 ἀνθρώπων: partitivo.

ἐχθρὸς . . . θεοῖσιν: posible fórmula épica que sigue a la cesura tritemímeres. Aparecía, con variante inicial, en el v. 743.

767 δόμοι ἠχήεντες: expresión formularia. Cf. *Odisea,* IV, 72. Literalmente, "casas que producen eco", por su profundidad y por ser casi desiertas.

768 El verso es casi seguramente espurio y no se encuentra en Π 29. La probable interpolación, que se hizo tomando un verso homérico (*Odisea*, X, 534; XI, 47), fue tal vez sugerida por el deseo de explicitar el anónimo θεοῦ χθονίου del verso anterior. Aceptando el verso como auténtico, es justamente aquel singular (θεοῦ) que estorba, pues sería de esperarse un θεῶν que incluyera también a Perséfone.

ἐπαινῆς: epíteto con significado indefinible que aparece sólo en asociación con Perséfone. Se considera, en general, formado por la preposición ἐπί, con valor de adverbio de lugar, y αἰνή (terrible), significando "y junto (a él) la terrible" [Perséfone], puesto que se encuentra únicamente cuando la diosa Perséfone está junto a Hades. Así, Ph. Buttmann, *Lexilogus für Homer und Hesiod*, II, p. 101, citado en M. Leumann, *Hom. Wörte*, cit., p. 72.

770 τέχνην: anticipativo de lo que se describe en los versos siguientes.

ἐς . . . ἰόντας: tmesis. Equivale a τοὺς ἐσιόντας, complemento directo del siguiente σαίνει.

772 δ'[ε]: fuertemente adversativo. Contrapone la idea de salir con la de entrar (acompañada por μέν, v. 770).

αὖτις . . . πάλιν: pleonasmo de tradición épica. Cf. *Ilíada*, V, 257; *Odisea*, XIV, 356, etcétera.

ἀλλὰ δοκεύων: análoga terminación del verso en 466 (referido a Cronos).

773 κε λάβησι: eventual.

πυλέων ἔκτοσθεν = ἔκτοσθεν πυλέων.

ἰόντα: con valor temporal.

774 Verso conservado por algunos códices inferiores, que algunos editores consignan únicamente en el aparato crítico.

Es igual que el v. 768 y, muy probablemente, se trata del mismo verso al cual se ha dado otra colocación.

775 θεὸς: es femenino, como en el v. 442.

776 θυγάτηρ ἀψορρόου 'Ωκεανοῖο: es fórmula épica y teogónica que completa el hexámetro después de la cesura tritemímeres. Cf. también *Ilíada*, XVIII, 399 (referida a Eurinome).

777 κλυτὰ δώματα ναίει: fórmula épica después de cesura. Cf. v. 303 y nota.

778 ἀμφὶ δὲ πάντῃ: ἀμφί, con valor adverbial, está acompañado por πάντῃ para dejar en claro que no se trata sólo de "en ambos lados".

779 ἐστήρικται: la voz media da al verbo un valor intransitivo y el tiempo perfecto señala un estado resultativo.

780 πόδας ὠκέα Ἶρις: bien conocida fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres. Aparece frecuentemente en la *Ilíada* y nunca en la *Odisea*. Πόδας es acusativo de relación.

781 ἀγγελίη: es la *lectio* de algunos manuscritos y, aparentemente, también de un papiro (Π5); pero suscita dificultades en cuanto que ἀγγελίη, con valor de "mensajera" y no de "mensaje", aparece únicamente aquí. Se han multiplicado, en consecuencia, las correcciones así como las hipótesis: una segunda mano corrige en el códice Matritense 4607 con ἀγγελίης (un genitivo un poco raro que tal vez depende de un sobrentendido ἕνεκα); algunos escoliastas y editores prefieren leer ἀγγελίῃς o ἀγγελίῃ (dativo plural o singular de compañía: "con un mensaje"), mientras que otros más (Rzach, Jacoby, Mazon, Evelyn-White) corrigen en ἀγγελίην (un acusativo que exige de πωλέομαι, frecuentativo épico de πέλομαι, un valor transitivo que este verso comúnmente no tiene).

ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης: variante de una fórmula épica que encontramos también, después de cesura, en los vv. 762 y 972.

782 ὁππότ'[ε] . . . ὄρηται: con idea de iteración y eventualidad. El verbo, en singular, concuerda con el sujeto más cercano: νεῖκος. La misma expresión se encuentra en la *Odisea* (XX, 267).

783 ὅστις: equivale a εἴ τις. Chantraine escribe: "la proposición relativa con subjuntivo expresa a menudo la idea de 'todos los que, si alguien', etcétera . . . En este caso, se encuentra preferentemente empleado ὅς τις" (*Gr. homérique*, II, p. 245).

Ὀλύμπια, etcétera: bien conocida y frecuente fórmula épica. El genitivo es partitivo.

784 δέ τε: subraya la apódosis de la oración condicional. Para el mismo uso, que desconocemos en Homero, cf. *supra*, v. 609 y *Erga*, 284. Cf. también Denniston, *Gr. Particles*, p. 529.

ἔπεμψε: aoristo gnómico. Por ello, nuestro presente en la traducción.

ἐνεῖκαι: infinitivo final, dependiendo de un verbo de movimiento.

Ἔνεικα es aoristo épico de φέρω.

785 πολυώνυμον: con el mismo valor de composición que εὐώνυμον "de buen renombre", del v. 409. En algunos Himnos homéricos el epíteto es referido a Hades; no aparece, por el contrario, en Homero.

786 καταλείβεται ἠλιβάτοιο: nótese la aliteración que parece evocar el destilar del agua.

787 πολλὸν = πολύ. El acusativo tiene valor adverbial.

ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης: fórmula épica, con variante en la preposición, que se encuentra después de la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XVI, 635; *Odisea*, III, 453; etcétera.

788 διὰ νύκτα μέλαιναν: fórmula épica que recurre en final de hexámetro después de la cesura heptemímeres. Cf. *supra*, v. 481 y, con variante inicial, v. 20.

789 κέρας: en aposición. Literalmente, "cuerno".

ἐπὶ . . . δέδασται: tmesis.

790 ἐννέα μὲν: la partícula tiene su correlativa en el v. 792: ἡ δὲ μί'[α]. ἐννέα: *sc.* μοίρας.

καὶ εὐρέα etcétera: fórmula. Cf. v. 781.

791 εἱλιγμένος . . . πίπτει: en nuestra traducción hemos suelto la subordinación existente en griego, conforme lo ya explicado en la nota a los vv. 752-3, para evidenciar mayormente el valor resultativo del perfecto, que consignamos al "luego" que une las dos acciones verbales.

792 ἐκ πέτρης προρέει: la duplicidad de la preposición, que existe en griego, se ha reproducido en la versión castellana: "de la roca dimana".

793 τὴν: *sc.* μοῖραν τοῦ ὕδατος. Es la lectura unánime de los códices, corregida innecesariamente en τῆς por Koeckly y Solmsen (1970).

794 ἀθανάτων: partitivo. Por lo demás, el hexámetro aparecía igual en el v. 118.

795 νήυτμος: con valor predicativo. El adjetivo es un *hapax legómenon* acuñado por Hesíodo de νη- (prefijo privativo) y ἀυτμή (< ἄημι), vocablo épico homérico.

τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν: fórmula no homérica que sigue a la cesura pentemímeres y aparece también en *Erga*, 561.

797 βρώσιος: con valor predicativo, como subraya la colocación en-

fática en principio de verso. La forma hesiódica, atestiguada solamente aquí, corresponde a βρῶσις épico.

ἀλλά τε: cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 530.

798 στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι: fórmula épica que precede a la cesura femenina; aparece casi igual en *Ilíada*, XXIV, 720. El plural es poético.

ἐπὶ . . . καλύπτει: tmesis.

κῶμα: cf. el vocablo médico castellano: "coma" (estar en coma).

799 ἐπεὶ: los códices se dividen entre esta forma y ἐπήν. Ambas son válidas y posibles.

τελέσῃ: es la lectura de *b*, *k* y S (después de corrección), que se contrapone a τελέσει, conservada por *a* y S, antes de la corrección, y reproducida por West y Solmsen en sus ediciones. Τελέσει sería un subjuntivo aoristo con vocal breve (cf. la nota a los vv. 81 y 101).

εἰς: según West, muy lógicamente, la preposición tiene la idea de: "llegando a", y toda la expresión, por lo tanto, significa: "llegando al término del año" (ed. cit., p. 376).

800 ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται: cf. una expresión análoga en *Ilíada*, XIX, 290 (ὥς μοι δέχεται κακὸν ἐκ κακοῦ αἰεί).

ἄεθλος: otros manuscritos presentan la forma contracta ἆθλος, que aquí se adecuaría mejor a la métrica. El problema de la elección entre las dos formas —distracta y contracta— existe también para los poemas homéricos. Ἄεθλος es sentido, métricamente, como bisilábico.

801 ἀπαμείρεται: ésta es la lectura de algunos códices. Otros presentan la forma ἀπομείρεται que significa más bien "dispensa", "distribuye" (de ἀπομείρομαι), como aparece en *Erga*, 578. Es evidente empero que, en ambos casos, la preposición indica separación.

802 ἐπιμίσγεται: el compuesto es épico. La voz media subraya el interés del sujeto para la acción; es decir, el dios que por fin vuelve al seno de la comunidad divina.

803 ἐπιμίσγεται: hubiera sido mejor la repetición del verbo en su forma simple, no compuesta. Cf. R. Kühner-B. Gerth, *Ausfürliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover, 1890-1904, II. 1, p. 552; II. 2, p. 568 (donde se ofrecen buenos ejemplos tomados de la poesía trágica o de la prosa poética de Platón).

804 εἶρας ἐς: es corrección de Hermann, seguida en algunas ediciones (Oxford, Loeb), al corrupto εἰρέας conservado en toda la tradición manuscrita. Posiblemente la corrupción se dio a partir de un εἰρες (mal copiado de εἰρας) que pudo haber sido luego corregido escribiendo ας arriba de ες, de donde la lectura unánime εἰρέας.

'Ολύμπια etcétera: fórmula épica usada frecuentemente después de la cesura femenina.

805 τοῖον . . . ὅρκον: es predicativo.

ἄρ'[α]: la partícula manifiesta oportunamente el interés del poeta en subrayar la importancia de las aguas de Estigia.

Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ: se trata probablemente de una muy antigua fórmula usada en los juramentos, como parece indicar el hecho de que no respeta las normas métricas del hexámetro (el último pie resulta un yambo (υ-) más que un espondeo (- -), pues ὕδωρ tiene la ῠ por naturaleza. Cf. Shipp, *The language of Homer*, cit., p. 29.

A la misma fórmula podría pertenecer también el ὠγύγιον de significado oscuro del verso siguiente.

806 καταστυφέλου: este adjetivo no aparece nunca en Homero, ni en su forma simple ni en la compuesta. Se encuentra por el contrario, referido a πέτρῃ, en uno de los himnos homéricos (*A Hermes*, 124).

807-10 Cf. la nota a los vv. 736-9, que son exactamente iguales a éstos.

812 ἀστεμφής: unos códices presentan ἀστεμφές, neutro con valor adverbial que recuerda el adverbio del v. 748, también en posición enfática en principio de verso. La expresión final del verso anterior, asimismo, se había ya presentado en los vv. 749-50.

ῥίζῃσι . . . ἀρηρώς: la expresión es épica, pero más naturalmente referida a árboles. Cf. *Ilíada*, XII, 134.

813 αὐτοφυής: en posición de relieve, como ἀστεμφής en el verso anterior, es igualmente seguido por la cesura tritemímeres. El adjetivo es novedoso en la lengua griega arcaica y aparecerá nuevamente en la época clásica, con Tucídides, Platón, Teofrasto, etcétera. Tal vez, se trata de un neologismo hesiódico que presenta la misma fuerza del novedoso αὐτόγυον de *Erga*, 433, como hace notar oportunamente West en su comentario, p. 378.

πρόσθεν: tal vez usado con el sentido no literal de "más allá". Cf. v. 767.

θεῶν . . . ἁπάντων: ¿posible fórmula épico-teogónica? Aparece en *Erga*, 115 con variante del sustantivo.

814 πέρην χάεος ζοφεροῖο: original variante de una fórmula que empieza con πέρην y sigue a la cesura femenina (cf. vv. 215, 274, 294), obtenida tal vez por contaminación con otra expresión formularia en final de verso (cf. ζόφος de los vv. 653, 658 y 729).

815 ἐρισμαράγοιο: epíteto no homérico. Aparece en la forma ἐρισφάραγος en el *Himno a Hermes*, 187 (referido a Poseidón). En la épica homérica, los sinónimos de nuestro epíteto son ἐριβρεμέτης y ἐρίγδουπος, ambos compuestos con el prefijo aumentativo ἐρι- (cf. v. 4: ἐρισθενέος), y existe el verbo σμαραγέω. La formación del epíteto, por tanto, es fácil para alguien que busca enriquecer su vocabulario con nuevas combinaciones.

816 θεμέθλοις: nunca antes referido a Océano.

817 Γύγης: es tradición unánime de los códices, como en el v. 734. Algunos editores escriben Γύης, aquí y en otros pasajes. Cf. nota al v. 149.

τ' ἠδὲ: West apunta que esta expresión copulativa no se encuentra nunca en el "verdadero" Hesíodo uniendo sólo dos elementos (cf. ed. cit., p. 379).

γε . . . ἐόντα: γε con participio equivale, en general, al latín *quippe cum* (= puesto que). Denniston escribe al respecto: "γε en una cláusula de participio señala que la cláusula principal es válida sólo en cuanto es válida la cláusula de participio" (*Gr. Particles,* p. 143).

818 γαμβρὸν ἐὸν: predicativo.

βαρύκτυπος Ἐννοσίγαιος: el primero es un epíteto no homérico (cf. nota a *Erga*, 79) que aparece también en el v. 388. El segundo es el epíteto épico de Poseidón, que en Homero se encuentra casi siempre usado como sustantivo, como aquí.

819 ὀπυίειν: infinitivo con valor final-consecutivo (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, pp. 362-3), que Chantraine llama "denominativo" (*Gr. homérique*, II, p. 303).

θυγατέρα: en función apositiva.

820 Αὐτὰρ ἐπεὶ: fórmula inicial de verso frecuentemente usada en los pasajes narrativos, como aquí. Véase su reiterada aparición en el mito de las cinco razas humanas contenido en los *Erga* (vv. 121, 140, 156).

821 ὁπλότατον: la misma forma es usada en el v. 333 para indicar el último hijo de Ceto, a quien Hesíodo presenta a mucha distancia de los hermanos. Lo mismo sucede aquí, con el hijo "tardío" de Gea.

822 διὰ χρυσέην 'Αφροδίτην: fórmula no homérica que sigue a la cesura femenina. Vuelve a aparecer en los vv. 962 y 1005, que muy probablemente no son hesiódicos. La presencia de esta fórmula, la posibilidad de eliminar el verso sin modificar el sentido del contexto, y la tradición muy tardía que reconoce un padre a Tifeo, han hecho dudar de la autenticidad de todo este verso.

823 ἕασιν . . . ἔχουσαι: el verso en su estado actual es corrupto e insanable; su sintaxis, imposible. Posiblemente, en ἕασιν se concentra todo el problema; sin embargo, no se han propuesto correcciones satisfactorias. Para la forma ἕασιν, véase la nota correspondiente al v. 738; para ἔργματ'[α] en vez de ἔργα, no tenemos otros ejemplos seguramente hesiódicos, pues ἔργμα aparece en un verso de la sección de los días (*Erga*, 801).

824 ἐκ δέ οἱ ὤμων: variante de una fórmula épica usada después de la diéresis bucólica, análogamente al v. 826. δέ está en correlación con μὲν del verso anterior y con δέ del v. 826, introduciendo los diferentes elementos de la descripción del monstruo.

οἱ es el acostumbrado dativo posesivo en unión con el siguiente ἦν.

825 δεινοῖο δράκοντος: es *lectio difficilior* que aparecía en *b*. Los demás manuscritos ofrecen κρατεροῖο, que aparecía en la fórmula del v. 322, siempre después de la cesura heptemímeres, y que tal vez fue inconscientemente sugerido al copista por el κρατεροῦ del v. 824.

826 λελιχμότες: el verbo aparece en Homero sólo en composición con ἀπό.

A justificación de nuestra traducción: "vibrantes", que parece no tener en cuenta el valor de estado resultativo propio del perfecto, citaremos una observación de L. R. Palmer: "En muchos perfectos homéricos podemos aún percibir otra función —la fuerza intensivo-iterativa que la reduplicación expresa por su propia naturaleza. Esto es evidente,

por ejemplo, en los perfectos que denotan... situaciones físicas y gestos" ("The Language of Homer", en *A Companion to Homer*, cit., pp. 148-9). Cf. también M. Leumann, *Hom. Wörter*, cit., p. 218.

ἐκ . . . ὄσσων: West en su edición propone corregirlos con ἐν . . . ὄσσε, para ofrecer, entre otros, una mejor plausibilidad sintáctica al dativo sin preposición del verso siguiente (κεφαλῇσιν). La tradición manuscrita, en efecto, es poco satisfactoria sintácticamente (y presenta también la lectura ἐν, por ejemplo en el códice Matritense 4607).

828 Lo más probable es que este verso represente una alternativa al anterior, en la recitación rapsódica. Uno excluye evidentemente al otro.

δερκομένοιο: en genitivo por su valor posesivo, este participio tiene un matiz temporal.

829 πάσῃσιν = πάσαις.

831 ὥς τε θεοῖσι: literalmente, "como si hablaran a los dioses".

συνιέμεν = συνιέναι. Infinitivo epexegético.

832 ἐριβρύχεω = ἐριβρύχου. Este adjetivo no aparece en Homero, aunque los epítetos compuestos con el prefijo intensivo ἐρι- sean muy numerosos en la épica, y aunque en la *Ilíada* y la *Odisea* se encuentre el verbo βρυχάομαι.

ταύρου: *sc.* φθόγγον, *que deberá sobrentenderse también con el genitivo* siguiente, λέοντος.

μένος . . . ὄσσαν: acusativos de relación.

834 ἐοικότα: neutro plural con valor adverbial: "de modo parecido", que atrae en su número el siguiente θαύματ'[α], en aposición.

833-5 ἄλλοτε δ' αὖ: anáfora inicial en los tres versos que puede bien ser hesiódica. Cf. *Erga*, 5-7.

835 ῥοίζεσκ'[ε]: nótese el sufijo -σκ- que expresa una acción repetida con intensidad y que, en este pasaje, representa perfectamente el silbido constante de las cien cabezas de Tifeo.

ὑπὸ . . . ἤχεεν: tmesis. El verbo aparece aquí por vez primera.

836 καί νύ κεν . . . εἰ μὴ (v. 838): fórmula épica de uso frecuente. Cf. *Ilíada*, III, 373-4, etcétera. El νυ enclítico enfatiza la apódosis de la oración condicional irreal, con tiempos históricos en indicativo.

ἤματι [ἐ]κείνῳ: dativo temporal.

838 El mismo verso aparece en *Ilíada*, VIII, 132.

839 σκληρὸν: por primera vez con Hesíodo. El neutro es adverbial.

839-40 ἀμφὶ δὲ γαῖα σμερδαλέον κονάβησε: variante de una fórmula épica que encabalga a dos versos y está comprendida entre una diéresis bucólica y una cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XV, 647-8; XVI, 276-7. Naturalmente, se encuentran también usadas por separado las dos fórmulas constitutivas menores.

840 καὶ οὐρανὸς . . . ὕπερθεν: el verso se concluye con esta segunda fórmula. Cf. nota al v. 702.

841 La expresión que constituye este verso pertenece a la épica tradicional. Cf. *Ilíada*, VIII, 443.

843 ὀρνυμένοιο ἄνακτος: es fórmula épica (cf. *Ilíada*, IV, 420), que aquí resuelve el verso hasta la cesura femenina.

El verso se integra con una variante de otra fórmula épica. Cf. *Ilíada*, II, 95.

844 καῦμα . . . κάτεχεν: aparecía ya en el v. 700, en el episodio de la Titanomaquia.

845 τοῖο: artículo usado con valor claramente demostrativo: "aquel". ἀπὸ . . . πελώρου: la preposición indica procedencia. Por esto hemos traducido "que del monstruo [venía]", siendo necesaria la integración a fin de que "del' no se confundiera con una simple preposición de pertenencia.

846 πρηστήρων: el vocablo aparece aquí por primera vez y será usado nuevamente en la época clásica (cf. Liddell-Scott, s.v.). En Homero, sin embargo, encontramos la misma raíz en el verbo πρήθω, que se refiere a los vientos (cf. *Ilíada*, I, 481; *Odisea*, II, 427).

φλεγέθοντος: en Homero el verbo está referido únicamente al fuego y nunca al rayo (κεραυνός).

847 ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα: fórmula que resuelve el verso hasta la cesura femenina y que aparecía también en la Titanomaquia, v. 695.

δὲ está conservado en el códice S y en dos papiros (Π 15 y Π 31); todos los demás manuscritos presentan πυρί, que es reminiscencia homérica (*Ilíada*, II, 780) y que se justifica métricamente sólo considerando ἔζεε como bisilábico o bien aceptando la lectura ἔζε de un hipotético manuscrito *b*, reconstruido.

848 θυῖε = [ἔ]θυε. Esta forma hesiódica no se encuentra jamás en Homero.

ἄρ'[α]: nos sorprende un poco la presencia de esta partícula enfática, que manifiesta sorpresa, en el actual contexto que es mucho menos sorprendente que el del verso anterior. De todos modos, el espectáculo general del desorden expectante de la naturaleza recibe con ἄρα un justo refuerzo.

ἀμφ'[ί] . . . περί τ' ἀμφί τε . . . : la expresión es fuertemente pleonástica. Nuestra traducción la sustituye por "todo en torno".

849 El verso reproduce en parte el v. 681 y en parte una fórmula épica que aparece en la *Ilíada*, después de la cesura femenina.

850 τρέε: concordado con el sujeto más cercano, se refiere sin embargo también a Τιτῆνες del verso siguiente.

ἐνέροισι: οἱ ἔνεροι significa literalmente "los [que están] dentro de la tierra" y puede referirse a los dioses infernos o a los muertos. Para la formación del vocablo, acuérdese de un antiguo término equivalente a γῆ, la tierra: ἔρα, que se conservó en el adverbio ἔραζε (= a tierra, en el suelo).

851 ὑποταρτάριοι: en la traducción, hemos atribuido a ὑπο- un valor adverbial y no de preposición, porque "debajo del Tártaro" no hay nada, como escribía un escoliasta. Así escribimos "abajo en el Tártaro".

Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες: fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres. Cf. *Ilíada*, XIV, 274; XV, 225.

852 Los genitivos sin preposición (ἀπό, ὑπό) son bastante raros después de un verbo de temor como τρέω (v. 850). Por esta razón, y por el uso un poco impropio de κελάδοιο y δηιοτῆτος, referidos a un combate singular de dos entes, Hermann consideró espurio el verso.

853 οὖν: con valor recapitulativo, frecuentemente usado con ἐπεί. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 417.

854 Igual al v. 707.

855 Οὐλύμποιο = 'Ολύμποιο. El alargamiento de la primera sílaba, frecuente en la poesía épica, se debe a razones métricas.

ἀμφὶ: adverbial.

856 ἔπρεσε = ἔπρησε; de πρήθω, forma épica y antigua de πίμπρημι. Recurre sólo aquí con vocal breve.

κεφαλὰς δεινοῖο πελώρου: fórmula épica, con variante de caso, que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, V, 741; *Odisea*, XI, 634.

857 μιν = αὐτόν.

δάμασε: nótese el aspecto perfectivo del aoristo, que justifica nuestra traducción "hubo vencido".

858 ἤριπε: el aoristo fuerte de ἐρείπω tiene valor intransitivo, mientras que el aoristo sigmático es transitivo.

στενάχιζε etcétera: para la expresión, cf. vv. 843 y 821.

859 κεραυνωθέντος: este verbo no aparece nunca en Homero.

ἀπέσσυτο: indica un movimiento violento e impetuoso; de ahí nuestra traducción "salió impetuosa".

τοῖο: cf. nota al v. 845.

860 οὔρεος ἐν βήσσῃσιν: fórmula épica que aquí resuelve el verso hasta la cesura femenina. Cf. más adelante v. 865; *Erga*, 510 y varios pasajes homéricos.

ἀιδνῆς: el adjetivo aparece aquí por vez primera y será usado sucesivamente por Esquilo y Apolonio de Rodas, entre otros pocos. Las dudas expresadas por West (ed. cit., p. 393) y Kirk (art. cit., p. 79) acerca de su propiedad y autenticidad, nos parecen excesivas. Los manuscritos se dividen entre ἀιδνῆς y ἀιδνῆς (gen. sing. concordado con οὔρεος, como leen también West y Wilamowitz: Ἀιδνῆς, nombre propio). Tzetzes, en sus escolios a Licofrón, 688, leía Αἴτνης (Etna), apoyándose probablemente en una tradición posterior a Píndaro y Esquilo, que situaba a Tifón bajo el volcán sículo Etna. Sin embargo, Hesíodo dice más adelante (v. 868) que Zeus arrojó a Tifeo en el Tártaro, y no bajo un volcán.

861 πληγέντος: concuerda con τοῖο ἄνακτος del v. 859 y no con οὔρεος (cf. πληγῇσιν ἱμάσσας del v. 857). Para guardar la misma posición del vocablo griego en la traducción, y evitar confusiones, hemos integrado la expresión con "[donde fue] herido".

πολλὴ δὲ . . . : literalmente, "y mucha ardía la tierra inmensa".

καίετο: nótese el valor durativo del imperfecto, como en el siguiente ἐτήκετο.

862 αὐτμῇ = ἀυτμῇ. Aquí sentido excepcionalmente como bisílabo. Probablemente para obviar esa dificultad, algunos códices (K, *u*), pre-

sentan ἀτμῇ (cf. las ediciones de Rzach, Mazon y Evelyn-White), que no existe empero como femenino (v. ἀτμός, ἀτμίς en Liddell-Scott).

863 ὑπό τ'[ε] εὐτρήτου χοάνοιο: es *lectio* de todos los códices, que es conservada por Mazon y Solmsen en sus ediciones. Por el contrario, Rzach, Evelyn-White y West adoptan la conjetura de Peppmüller: ἐν ἐυτρήτοις χοάνοισι, cuyo significado es sin duda más claro. El singular χοάνοιο, con valor colectivo, no constituye ninguna dificultad, contrariamente al uso de ὑπό, para introducir un complemento de agente, que se justifica en el caso de ὑπ' αἰζηῶν ("por los mozos... ablandado") pero mucho menos en el caso de χοάνοιο ("crisol"). Sin embargo, aunque un poco forzada, la expresión no es ininteligible.

864 ὅ περ: épico por ὅσπερ. La partícula περ confiere a la expresión un valor concesivo (cf. Denniston, *Gr. Particles*, pp. 484-5).

865 πυρὶ κηλέῳ: expresión formularia, en la cual κηλέῳ es sentido siempre como bisílabo.

867 ἄρα: su presencia implica un vivo sentimiento de interés y sorpresa en el segundo término de comparación; es decir: "así, de veras, se fundía la tierra..." Cf., como siempre, Denniston, *Gr. Particles*, pp. 33-4.

σέλαι πυρὸς αἰθομένοιο: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, VIII, 563.

868 δέ: con valor copulativo y un poco ilativo; continúa y concluye el relato del combate entre Zeus y Tifeo, después del largo paréntesis comparativo.

869 ἀνέμων ... ἀέντων: fórmula épica usada frecuentemente después de la cesura pentemímeres. Cf. *Erga*, 625; *Odisea*, V, 478 y XIX, 440.

871 ἐκ θεόφιν = ἐκ θεοῦ/θεῶν. La forma θεόφιν, con la antigua desinencia instrumental, es elegida aquí —como en los poemas homéricos— por razones métricas.

μέγ' ὄνειαρ: siempre en final de hexámetro en *Erga*, 41, 346 y 822.

872 δ'[ε]: con valor adversativo. Cf. su correlativo μὲν en el verso anterior.

μὰψ αὖραι: la expresión aparece por primera vez aquí y volverá a ser usada en la época helenística. En algunos manuscritos está escrita como una sola palabra (y así es reproducida por Rzach, Evelyn-White y

Mazon), pero es mejor considerar a μάψ como adverbio independiente.

θάλασσαν: en acusativo por el régimen de ἐπί, que compone el verbo ἐπιπνείουσι.

873 πίπτουσαι ἐς . . . πόντον: la expresión, en parte formularia (cf. ἐπ' ἠεροειδέα πόντον de *Odisea*, II, 263 y IV, 482), reaparece con pequeña variante en *Erga*, 620.

874 πῆμα μέγα θνητοῖσι: probable fórmula épica que resuelve la primera mitad del verso hasta la cesura femenina y que aparecía ya en el v. 592. La expresión es apositiva.

875 ἄλλαι: otros manuscritos presentan ἄλλῃ que, de todos modos, no modificaría la traducción.

ἄεισι: de ἄημι. Nótese la baritonesis eólica muy antigua y el alargamiento compensatorio -ει- de -ενσ (*ἄενσι < *ἀϝεντι), también eólico. Para la baritonesis, se ha propuesto pensar más en el eólico de Asia (acuérdese de Cyme, donde vivió el padre de Hesíodo) que en el dialecto beocio (así C. Gallavotti, A. Ronconi, *La lingua omerica*, Bari, 1948, p. 112).

876 κακοῦ δ'οὐ γίνεται ἀλκή: probable expresión formularia que sigue a la cesura femenina y que aparece con variante en *Erga*, 201. γίνεται es tradición de todos los códices y equivale a γίγνεται.

877 κείνῃσι = ἐκείναις.

συνάντωνται: subjuntivo de eventualidad.

878 αἳ δ'[ε] αὖ: correlativo de αἳ δή τοι del v. 873.

879 χαμαιγενέων: epíteto no homérico. Aparece en el *Himno a Deméter*, 352 y en el *Himno a Afrodita*, 108.

882 Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο: la expresión, sintácticamente ambigua, puede equivaler a: 1) "llegaron a un acuerdo con los Titanes acerca de los honores" (cf. nota al v. 535), en donde el genitivo τιμάων = περὶ τιμάων, correspondería a un genitivo de relación (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, pp. 130 ss.: "Genetiv des Sachbetreffs" indoeuropeo), cuya existencia, sin embargo, en la lengua griega, es negada por algunos autores (cf. Lasso de la Vega, *Sintaxis Griega*, I, cit., p. 529); 2) "resolvieron la contienda con los Titanes [surgida] por los honores", en donde τιμάων = τιμάων ἕνεκα corresponde a un genitivo de causa.

Para otros ejemplos de este genitivo, cf. [Hesíodo], *Aspís*, 405-7; Aristófanes, *Acarnienses*, 229.

La traducción que ofrecemos corresponde a la segunda interpretación.

883 ῥα: la reiterada presencia de esta partícula (cf. *supra*, v. 881) denota el fuerte sentimiento de interés del poeta en relación con los acontecimientos narrados.

ὤτρυνον: imperfecto de conato.

βασιλευέμεν = βασιλεύειν. Como el siguiente ἀνάσσειν pleonástico, este infinitivo tiene un valor final-consecutivo.

884 Γαίης φραδμοσύνῃσιν: cf. nota al v. 626.

εὐρύοπα Ζῆν: fórmula épica usada en final de verso (cf. *Ilíada*, VIII, 206; XIV, 265; XXIV, 331). La lectura Ζῆν se alterna en los códices con Ζῆν' (por elisión de la vocal final) y Ζῆνα, como también en Homero.

885 ἀθανάτων: genitivo que depende de βασιλευέμεν y ἀνάσσειν del v. 883.

ἐὐ: es corrección de Heinsius a la forma εὖ de todos los códices, puesto que el adverbio es métricamente bisilábico. La υ, alargada ante δι- de διεδἐσσατο, era pronunciada tal vez por Hesíodo como δδ/ζ (cf. v. 2: ζάθεον < διάθεον).

886 βασιλεὺς: con valor predicativo: "[cuando fue elegido] rey".

887 ἰδὲ = ἠδέ: "y".

888 θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην: expresión formularia.

890 αἱμυλίοισι λόγοισιν: fórmula épica que resuelve el verso hasta la cesura femenina. Para la expresión, cf. *Erga*, 78, 789 y *Odisea*, I, 56.

ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν: otra expresión probablemente formularia con la cual Hesíodo completa el hexámetro. Cf. v. 487 y, para ἐσκάτθετο, la nota al mismo verso. La expresión recurre en el v. 899.

891 Verso formado por la unión de dos fórmulas separadas por la cesura femenina; para la primera, cf. vv. 626 y 884; para la segunda, cf. v. 463.

892 τῶς γάρ οἱ: fórmula crética usada en principio de hexámetro, que puede presentar variantes (cf. τῶς γάρ μιν: *Aspís*, 219, 478).
οἱ = αὐτῷ. φρασάτην: dual, referido a Gea y Urano.

893 Διὸς ἀντὶ: anástrofe de la preposición.

895 κούρην: en contraposición con παῖδα ("hijo") del v. 897.

γλαυκώπιδα Τριτογένειαν: en aposición.

896 μένος: aquí no tanto con el valor de fuerza física, porque entonces Atenea tendría tanta fuerza como el padre y podría destronarlo, sino más bien en el sentido de conciencia de su propia fuerza.

897 αὐτὰρ ἔπειτ[α]: correlativo de μὲν del v. 895.

898 τέξεσθαι: cf. vv. 889 y 468-9, con nota sobre el valor de uso del infinitivo futuro después de μέλλω. Aquí el tiempo futuro indica que se trata de un hecho querido por el destino, mas no por ello inevitable, como se verá más adelante.

ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα: cf. v. 139 y nota correspondiente.

899 μιν = αὐτήν.

900 ὥς οἱ συμφράσσαιτο: esta es la *lectio* de Crisipo, mientras que todos los códices presentan ὡς δή οἱ φράσσαιτο, que Rzach, Mazon y Evelyn-White siguen en sus ediciones. Es indudable que la corrección es muy audaz, pero el sentido de la expresión adquiere con ella una fuerza particular. En efecto, φράσσαιτο indicaría que Metis, engullida por Zeus, discierne *para* este último (οἱ) el bien y el mal, quedándose el dios en una función pasiva; mientras que συμφράσσαιτο indica la participación conjunta (συν-) de las dos divinidades en el ejercicio de la justicia y Zeus recibe, por consiguiente, un peso mayor y una mayor conciencia de sus actos.

903 ὠρεύουσι: este verbo, que aparece aquí por vez primera, fue acuñado probablemente por Hesíodo sobre ὤρη (cuidado), y está sin duda en relación con Ὧραι (las Horas) (independientemente de la aspiración inicial que a menudo se pierde en la lengua épica), para explicar, en cierta forma, la etimología del nombre divino.

906 ἔχειν: epexegético.

ἀγαθόν τε κακόν τε: expresión formularia que ya encontramos en final de verso (cf. v. 900).

907 οἱ = αὐτῷ.

909 ἐρατεινήν: cf. v. 136 y nota correspondiente.

910 τῶν καὶ = *earundem* (así West, ed. cit., p. 409).

εἴβετο: el imperfecto es usado aquí por atracción de los tiempos narrativos del pasaje. Sin embargo, puede traducirse con un tiempo pre-

sente, por analogía con el sucesivo δερκιόωνται. Εἴβετο aparece en el códice S; otros manuscritos presentan εἴβεται.

δερκομενάων: referido evidentemente a τῶν καὶ, con valor temporal y modal.

910-11 Versos considerados espurios por Gruppe y, sucesivamente, por Rzach, Mazon y Solmsen. West y Evelyn-White no los encierran en paréntesis, como tampoco nosotros, aunque por razones tal vez diferentes (cf. la nota correspondiente al texto español).

911 λυσιμελής: en posición de relieve al principio del verso, como en el v. 121 (cf. nota allí).

καλὸν: neutro adverbial.

δερκιόωνται: de δερκιάομαι. Para esta forma distracta, cf. nota al v. 692 (εἰλυφόωντες).

912 ὁ = ὅς relativo, según el uso de la lengua épica.

πολυφόρβης: epíteto épico de la tierra (γαῖα), pero nunca asociado por Homero a la diosa Deméter.

914 ἧς παρὰ: anástrofe de la preposición. Ἧς es posesivo.

915 ἐράσσατο: la voz media da una mayor intensidad al verbo, que indica pasión sexual.

916 οἱ: es decir, a Zeus. Los manuscritos se dividen entre esta lectura y αἱ (referido a Μοῦσαι), que es mucho peor, sin duda.

χρυσάμπυκες: en Homero está referido siempre a los caballos divinos "de áurea frontalera". Ἄμπυξ, sin embargo, es el diadema que Andrómaca se arranca de la frente en *Ilíada*, XXII, 469.

917 ἅδον: aoristo épico de ἁνδάνω.

918 Ἀπόλλωνα etcétera: cf. v. 14.

919 περὶ πάντων Οὐρανιώνων: cf. ἐκ πάντων Οὐρ. en el v. 929.

920 Ésta es la lectura del verso que presentan las ediciones de Evelyn-White, West y Solmsen, combinando la *lectio* γείνατ'ἄρ' de algunos manuscritos y del papiro Π13, con αἰγιόχοιο Δ. φ. de Π13 y de otros códices. Otras lecturas son γείνατο δ'ἄρ (métricamente imposible) y ἐν φιλότητι Διὸς μεγάλοιο. Rzach y Mazon escriben γείνατο, borrando ἄρα como ya había hecho Fick; sin embargo, esta partícula no está fuera de lugar en una enumeración (cf. vv. 938, 940 y 943), aunque

aquí se encuentre pospuesta al verbo principal, como hace notar West (ed. cit., p. 411).

921 Λοισθοτάτην: forma superlativa que encontramos sólo aquí y en una inscripción del siglo I d. de C.

θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν: fórmula catalógica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *infra*, vv. 946, 948, 999. En Homero se encuentran expresiones más breves, pero siempre en final de verso (cf. *Ilíada*, III, 53; IX, 397; *Odisea*, VII, 66).

922 ἔτικτε: "fue pariendo".

923 μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι: fórmula catalógica que resuelve el verso hasta la cesura femenina y que aparece también en los vv. 941, 944 y 980. Como las fórmulas apuntadas en las notas a los vv. 921, 937 y 970, también ésta se encuentra sólo en la última parte de la *Teogonía*, de carácter exclusivamente catalógico, y en los fragmentos del *Catálogo de las mujeres.*

θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν: fórmula épica que resuelve la segunda mitad del hexámetro. Cf. v. 987, con variante de caso.

924 Αὐτὸς: en posición de relieve. De aquí, nuestra traducción: "él solo".

925 Nótese el asíndeton audaz, de sabor hesiódico.

ἐγρεκύδοιμον ἀγέστρατον: por primera vez aquí. Para el primer epíteto, cf. la raíz de ἐγείρω; para el segundo, cf. ἀγελείης del v. 318.

926 πόλεμοί τε μάχαι τε: igual terminación de verso en *Ilíada*, I, 177.

928 καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισεν: lógicamente preceden la acción indicada con γείνατο; el sentido del pasaje, por tanto, es: Hera se enfureció y disputó con su esposo y, como consecuencia, engendró a Hefesto sin habérsele unido en el amor. Para guardar el orden de las oraciones, que resulta invertido en griego, hemos introducido en la traducción un "pues" y encerrado la segunda proposición en paréntesis.

929 κεκασμένον: el perfecto indica propiamente un estado: "que es superior".

930 ἐρικτύπου Ἐννοσιγαίου: fórmula épica. Cf. nota al v. 441.

932 ἄνακτι: literalmente, "señor". Cf. v. 347 (referido a Apolo).

933 δῶ = δώματα. La forma, épica, se encuentra usada en Homero siempre en final de verso y con valor de singular (= δῶμα).

δεινὸς θεός: análoga expresión, y en la misma posición dentro del verso, encontramos ya en el v. 759.

934 Φόβον καὶ Δεῖμον: asociados también en *Ilíada*, IV, 440, etcétera.

935 πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, V, 93 (con variantes de tiempo y de caso).

936 πτολιπόρθῳ: epíteto épico de Ares (cf. *Ilíada*, XX, 152). En la poesía épica la forma πτόλις se alterna con πόλις conforme la métrica lo requiera. Πτ- inicial por π- es forma dialectal de origen micénico, que sobrevivió en el dialecto eólico posmicénico (cf. Buck, *Gr. Dialects*, pp. 61 y 149; G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, p. 114; p. 117 de la traducción esp. *Los poemas de Homero*, Buenos Aires, 1968).

937 θέτ'[ο] ἄκοιτιν: fórmula catalógica que aparece también en el v. 953. Cf. nota al v. 923.

938 Μαίη: hiperjonismo por Μαῖα.

939 κήρυκ'[α] ἀθανάτων: cf. *Erga*, 80. Hermes no aparece nunca con este atributo en Homero.

ἱερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα: fórmula épica. Cf. v. 508 y nota correspondiente.

940 τέκε φαίδιμον υἱὸν: cf. nota al v. 453.

941 El verso está formado por dos expresiones formularias. Para la primera, cf. nota al v. 923; para la segunda, cf. *Erga*, 614.

πολυγηθέα: forma no contracta. Puede significar tanto "muy alegre" como "que alegra a muchos". Nosotros preferimos, con A. R. Burn (*The World of Hesiod*, London, 1936, p. 42), esta última interpretación que pone de relieve el carácter popular de Dioniso. En Homero es usado como epíteto de las ὧραι (*Ilíada*, XXI, 450).

942 ἀθάνατον θνητή: oxímoron muy agradable. θνητή adquiere un valor concesivo.

δ'[ε]: correctivo y adversativo.

943 βίην 'Ηρακληείην: fórmula épica. Cf. v. 289 (nota al texto español, v. 290) y v. 315.

944 Verso formado por dos expresiones formularias separadas por la cesura femenina. Para la primera, cf. nota al v. 923; para la segunda, cf. nota al v. 730.

ἐν φιλότητι Διὸς: literalmente, "en amor de Zeus". Para el genitivo después de φιλότητι, cf. también el v. 405.

945 ἀγακλυτὸς ἀμφιγυήεις: variante de la fórmula épica περικλυτὸς 'Αμφιγ. (cf. v. 571 y nota), aquí en función apositiva. 'Αγα- es un prefijo intensivo análogo a περι-.

949 ἀθάνατον καὶ ἀγήρων: expresión formularia usada aquí con función predicativa (cf. v. 277). 'Αγήρων es corrección de Peppmüller a la forma ἀγήρω que presentan todos los manuscritos; análoga corrección adoptan los editores en *Ilíada*, II, 447.

950 'Αλκμήνης . . . υἱός: análoga fórmula recurría en el v. 526.

951 ἲς 'Ηρακλῆος: una perífrasis parecida se encuentra en el v. 332.

τελέσας στονόεντας ἀέθλους: fórmula que sigue a la cesura pentemímeres y que vuelve a aparecer en el v. 994.

952 Verso enteramente formulario que se encuentra en *Odisea*, XI, 604.

955 καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα: fórmula que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. v. 305.

956 'Ηελίῳ δ' ἀκάμαντι: fórmula épica, con variante de caso, que encontramos también en *Ilíada*, XVIII, 239 y 484.

κλυτὸς = κλυτὴ. El uso del masculino parece responder a la necesidad de evitar la abreviación de la vocal larga delante de 'Ω-. Así West, ed. cit., p. 419.

958 φαεσιμβρότου 'Ηελίοιο: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, X, 138.

959 Verso idéntico al 242.

961 δή: es corrección de Guyet al δέ de los manuscritos que difícilmente podría transformarse en sílaba larga delante de ϝοἱ (así West, ed. cit., p. 420).

962 Verso formado por dos expresiones formularias separadas por una cesura femenina. Para la primera, cf. v. 374; para la segunda, cf. vv. 1005 y 822 con la nota correspondiente. Para algunos autores aquí terminaba la *Teogonía* original de Hesíodo (cf. W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der Gr. Literatur*, I, München, 1929, p. 259, n. 3).

963 Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες: fórmula épica muy recurrente. Cf. vv. 75, 101, 114, etcétera.

964 ἤπειροι: en plural por vez primera.

ἁλμυρὸς . . . πόντος: uso poético del nominativo. Para ἁλμυρὸς, cf. nota al v. 107.

965 νῦν δὲ: correlativo de μὲν νῦν del v. 963.

966 Verso formulario con cesura pentemímeres. Cf. vv. 25, 52 y 1022.

967 θνητοῖσι . . . εὐνηθεῖσαι: fórmula catalógica que sigue a una cesura tritemímeres o a la sílaba en arsis del segundo pie del hexámetro. Se encuentra también en el v. 1019.

968 Igual al v. 1020.

ἀθάναται: es predicativo.

θεοῖς ἐπιείκελα: fórmula épica, con variante de caso en el adjetivo, que sigue a la cesura femenina y que en Homero se complementa siempre con Ἀχιλλεῦ. Una variante homérica, después de la cesura pentemímeres, es ἐπιείκελον ἀθανάτοισι (*Ilíada*, I, 265; IV, 394, etcétera).

969 μὲν: con función enfática (cf. Denniston, *Gr. Particles*, pp. 359-360), este μὲν inicia una nueva sección que sigue a la invocación del poeta (cf. *supra*, v. 116: Ἦτοι μὲν; *Ilíada*, II, 494: Βοιωτῶν μὲν, con que inicia el Catálogo de las naves; *Odisea*, I, 11: ἄλλοι μὲν), y al mismo tiempo encabeza la larga serie de δέ (cf. vv. 975, 979, 984, 992, etcétera) que liga entre sí los pasajes relativos a los distintos personajes de la lista.

970 Ἰασίῳ: es *lectio* de la mayoría de los códices. S presenta Ἰασίων'[ι], que reproducen las ediciones de Rzach, Mazon y Evelyn-White y que se encuentra también en *Odisea*, V, 125. Posiblemente Ἰασίωνι fue sustituido a Ἰασίῳ, que es forma menos común pero igualmente atestiguada.

ἥρωι . . . φιλότητι: expresión formularia que reaparece en el v. 1009. La fórmula de base, sin embargo, empieza después de la cesura femenina y recurre en el v. 1018.

971 νειῷ ἔνι τριπόλῳ: fórmula épica que resuelve el hexámetro hasta la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, V, 127. La ι epitética de ἐνὶ se debe a razones métricas.

Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ: fórmula épica. Cf. v. 477 y nota correspondiente.

972 ὅς: en la traducción hicimos del pronombre relativo un demostrativo en virtud de su lejanía del nombre propio al que se refiere, Pluto (ἐσθλόν, en efecto, mantiene en griego la relación mediante la concordancia de caso).

ἐπὶ γῆν . . . θαλάσσης: variante de fórmula épica que sigue a la primera sílaba del segundo pie del hexámetro (cf. v. 762: γαῖάν τε . . .). Una fórmula más frecuente es καὶ εὐρέα etcétera, que sigue a la cesura femenina (cf. vv. 762 y 781 con las notas correspondientes).

973 πᾶσαν: en posición de relieve, como ἐσθλόν en el verso anterior.

κ'[ε] . . . ἵκηται: con idea de eventualidad.

τῷ δὲ τυχόντι: para el participio acompañado por el artículo individualizante, cf. *Erga*, 266. El uso del tiempo aoristo puede indicar la momentaneidad, casual, del encuentro.

974 Todo el verso recuerda de cerca el homérico: καί μ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὤπασε λαόν (*Ilíada*, IX, 483).

ἀφνειὸν: predicativo.

ὤπασεν: aoristo gnómico, igual que en el v. 442.

977 βαθυχαίτης: epíteto no homérico, que aparece también en un fragmento (¿hesiódico?) del *Catálogo de las mujeres* (cf. 217, 1 de la ed. Merkelbach-West).

978 ἐυστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XIX, 99.

979 καρτεροθύμῳ: cf. nota al v. 378.

980 μιχθεῖσ'[α] ἐν φιλότητι: fórmula catalógica. Cf. *supra*, vv. 923 (con nota correspondiente), 941 y 944. Es interesante confrontar los pasajes citados para observar las variadas combinaciones que los poetas épicos realizan con una misma fórmula: en el v. 923, el verbo de la fórmula tiene su complemento inmediato (βασιλῆι etcétera) en el mismo verso; al verso, pues, corresponde una idea en su integridad (cf. nuestra traducción).

En 941, la fórmula tiene su complemento en el verso anterior: οἱ (que sirve también como complemento de τέκε), y el verso se integra con otra fórmula, predicativa del complemento objeto del v. 940.

En 944, la fórmula se complementa en el mismo verso, igual que en 923; pero el genitivo Διὸς depende de φιλότητι, es decir que se agrega

a la segunda parte de la fórmula; lo mismo se da en nuestro v. 980, con la diferencia de que aquí el genitivo es de pertenencia (π. Ἀφροδίτης: [amor que es propio, que entra en la esfera de poder] de Afrodita), mientras que en el v. 944 el genitivo Διὸς es subjetivo-objetivo: amor que Zeus tenía /o/ que ella tenía hacia Zeus.

πολυχρύσου Ἀφροδίτης: expresión formularia que sigue a la cesura femenina. Aparece también en *Erga*, 521.

981 κάρτιστον: otros códices presentan κράτιστον, mientras que S y un fragmento papiráceo (Π32) tienen κάλλιστον (por confusión derivante del anterior Καλλιρόη).

982 βίη Ἡρακληείη: fórmula que aparece siempre en final de hexámetro. Cf. vv. *289, 315, 332* y *943.*

983 βοῶν . . . εἰλιπόδων: expresión formularia que en Homero aparece sólo en dativo o en acusativo plural (cf. *Ilíada*, VI, 424; XVI, 488; XV, 547; *Odisea*, I, 92, etcétera). Aquí, βοῶν es monosilábico.

ἀμφιρρύτῳ εἰν Ἐρυθείῃ: fórmula que sigue a la cesura pentemímeres (cf. v. 290). Hemos intentado reproducir la aliteración griega en nuestra traducción: marina Eritea.

Εἰν=ἐν, por razones métricas. Se encuentra en la poesía épica y lírica.

984 χαλκοκορυστήν: epíteto homérico.

985 ἄνακτα: por segunda vez en el poema, el epíteto ἄναξ recurre en el mismo verso al lado de βασιλεύς (cf. v. 486). Aquí está traducido por "soberano", mientras que en el v. 486 correspondía a "señor", únicamente por razones vinculadas a la traducción rítmica castellana; esto es, por la imposibilidad de terminar el presente verso con una acentuación anómala: "Ematión señor", y por la imposibilidad de sobrepasar las 17 sílabas en el v. 486, cuando se substituyera "señor" por "soberano". En el v. 347, ἄναξ fue traducido por "señor" en virtud del hecho de que se encontraba asociado en fórmula épica y cultual con Apolo: "Apolo señor".

En otros casos ἄναξ, usado como sustantivo independiente, fue traducido con toda propiedad por "dios" (cf. vv. 493, 543, 843, 859).

En cuanto el verbo ἀνάσσω (de ἄναξ), se tradujo siempre por "reinar" o "mandar" (cf. vv. 491, 837, 850 y 883).

Ahora bien, para justificar la relativa libertad con que tradujimos

el vocablo ἄναξ, no será inoportuno citar una observación de M. Leumann, *Hom. Wörter*, cit., p. 43: "Por cierto, en Homero —es decir, en la épica prehomérica— ἄναξ ya no se comprendía y de ahí se transformó lentamente en un epíteto de dioses, reyes y héroes, genérico y desprovisto de un contenido preciso".

La palabra ἄναξ, de uso cultual y poético, que al lado de βασιλεύς constituye en la épica homérica un vocablo muy antiguo, y que comúnmente se traduce por "soberano", probablemente significaba en sus orígenes "protector, defensor, ayuda, salvador", según parece desprenderse del nombre del hijo de Héctor: Astianacte = defensor de la ciudad.

Para mayores detalles e información, cf. M. Leumann, *op. cit.*, pp. 42-3.

986 αὐτάρ τοι: tomando de Denniston, *Gr. Particles*, pp. 548 y 55, podemos decir que τοι vuelve a atraer la atención de los oyentes sobre la persona en cuestión (en nuestro caso: Aurora), mientras que la otra partícula —αὐτάρ— mantiene su fuerza natural como si estuviera sola (aquí, con valor puramente progresivo).

φιτύσατο: aquí por vez primera. En voz media, es usado para la mujer; en activa, para los hombres, con valor de "engendrar" (cf. los poetas trágicos).

φαίδιμον υἱόν: expresión formularia. Cf. vv. 940 p. 453.

987 θεοῖς ἐπιείκελον: fórmula épica. Cf. nota al v. 968.

988 νέον: con valor adverbial. Puede concordar, sin embargo, también con ἔχοντα, sin que haya necesidad de modificar la traducción.

τέρεν ἄνθος ἔχοντ'[α] ἐρικυδέος ἥβης: la expresión es original en la asociación de distintas fórmulas épicas. Homero presenta: τέρεν'[α] ἄνθεα (*Odisea*, IX, 449); ἔχει ἥβης ἄνθος (*Ilíada*, XIII, 484) y ἥβης ἐρικυδέος (*ibid.*, XI, 225); sucesivamente, el *Himno a Hermes*, 375 reproduce el verso teogónico con una pequeña variante: τέρεν ἄνθος ἔχει φιλοκυδέος ἥβης.

989 φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη: fórmula épica, constituida por el nombre del dios con su epíteto, que resuelve el hexámetro después de la cesura femenina. Cf. parte de la nota al v. 200.

990 ἀνερειψαμένη: es *lectio* de la mayoría de los códices; otras *lectiones*

son: ἀναρειψαμένη, ἀναριψαμένη y ἀναρεψαμένη. Esta última es adoptada por Rzach, Mazon y Evelyn-White en sus ediciones. La *lectio* adoptada por West y Solmsen, que aquí reproducimos, tiene una tradición más rica en la literatura griega (para algunos ejemplos, véase el comentario de West, ed. cit., p. 428).

μιν = αὐτόν.

ζαθέοις: cf. nota al v. 2.

991 νηοπόλον: vocablo no homérico. Como sustantivo, es usado únicamente por Hesíodo en este pasaje, donde posee un valor predicativo.

μύχιον: *lectio* apuntada al margen de dos códices. Los manuscritos presentan todos νύχιον (nocturno). Μύχιον, sin embargo, parece tanto mejor, en cuanto que hay un testimonio de Afrodita μυχία y de θεοὶ μύχιοι asociados con ella (cf. Eliano, *De natura animalium*, X, 34) y μύχιος aparece también en los *Erga*, 523.

Para mayores datos, cf. la nota correspondiente al texto español.

992 διοτρεφέος βασιλῆος: fórmula épica que se encuentra en general en final de verso, con variante de número (cf. v. 82; *Ilíada*, I, 176; II, 196, etcétera).

994 *τελέσας στονόεντας ἀέθλους*: cf. v. 951 y nota.

995 τοὺς = οὓς como en el v. 997. Para el uso del artículo con función de pronombre relativo en la lengua épica, cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 277-8 y II, pp. 166-8.

ἐπέτελλε: el imperfecto evidencia la duración del orden impositivo hasta que éste sea enteramente cumplido.

μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ: expresión no homérica.

996 ἀτάσθαλος ὀβριμοεργός: probable fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XXII, 418.

997 ἀφίκετο πολλὰ μογήσας: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Odisea*, XXIII, 338.

998 ἑλικώπιδα κούρην: probable fórmula de tradición oral. Cf. v. 307, con variante de caso.

Ἑλικώπιδα tiene como sinónimo ἑλικοβλέφαρον (cf. nota al v. 16).

999 μιν = αὐτήν.

θαλερὴν . . . ἄκοιτιν: es predicativo. La expresión es formularia (cf. nota al v. 921).

1000 καί ῥ'[α]: cf. nota al v. 177.

ὑπ' Ἰήσονι, ποιμένι λαῶν: cf. *Ilíada*, VII, 469. La fórmula sigue a la cesura pentemímeres. Mucho más frecuente es la fórmula ποιμένι λαῶν, con variante de caso, que recurre siempre después de la diéresis bucólica.

1001 Χείρων: en los códices. Fue modificado erróneamente en Χίρων (cf. las ediciones de Rzach y Mazon).

1002 Φιλλυρίδης: por Φιλυρίδης (Rzach, Mazon, Evelyn-White) que es la forma más común. La doble λλ, para alargar la primera sílaba, es probablemente de origen eólico (así West, ed. cit., p. 431).

1003 κοῦραι, ἁλίοιο γέροντος: la misma expresión formularia recurre en *Odisea*, XXIV, 58.

1004 ἤτοι μὲν: en general τοι, como escribe Denniston (*Gr. Particles*, pp. 553-4), "sirve para aclarar una verdad cuya certeza se expresa por medio de ἤ" (cf. nuestra traducción para el v. 116); "tal vez, empero, τοι ha perdido aquí un poco de su fuerza... y se va transformando en un mero auxiliar". Por ende, consideramos que la expresión "en verdad" resultaba bastante atenuada y no la consignamos en la traducción. Tal vez el autor de estos versos presentaba una genealogía que podía ser objeto de contestación.

δῖα θεάων: expresión épica usada generalmente en final de verso. Cf. vv. 969 y 1017.

1005 Cf. v. 822. Para la fórmula διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην, después de la cesura femenina, cf. también v. 962.

1006 θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, IX, 410; XVIII, 127, 146, etcétera.

1007 Ἀχιλλῆα ... θυμολέοντα: expresión formularia combinada. Cf. *Ilíada*, VII, 228.

1008 ἐυστέφανος Κυθέρεια: cf. v. 196 con nota. Sigue a la cesura femenina.

1009 ἥρωι ... φιλότητι: cf. v. 970.

1010 ὑληέσσης: es *lectio* de la mayoría de los códices. Q presenta ἠνεμοέσσης que es aceptado por West y Solmsen en sus ediciones. Sin embargo, los argumentos expuestos por West (ed. cit., p. 433) no nos parecen muy convencedores.

1012 Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος: en análoga posición dentro del verso, en Homero.

1013 ἀμύμονά τε κρατερόν τε: fórmula épica que sigue a la cesura femenina y que es bastante frecuente en los fragmentos del *Catálogo de las mujeres* (v. fragms. 50, 4; 141, 14; 171, 6 de la edición Merkelbach-West). Cf. también *Ilíada*, IV, 89.

1014 Este verso no comparece en algunos códices (K, *u* y S) y es seguramente posterior a los versos que preceden y siguen.

δὲ: es corrección de West y Solmsen, que alterna con δ'ἄρ' de Paley, Rzach, Mazon y Evelyn-White, de las lecturas δ' ἔτικτε y δ' ἔτεκε que son métricamente imposibles.

1017 δῖα θεάων: cf. v. 1004. Καλυψὼ δῖα θεάων es una fórmula que recurre frecuentemente en la *Odisea.*

1018 μιγεῖσ'[α] ἐρατῇ φιλότητι: cf. v. 970.

1010-20 = 967-8, con excepción de αὗται μὲν que aquí sustituye a ὅσσαι δὴ del v. 967.

Con el v. 1020 termina la *Teogonía* en los manuscritos *nv*K*u*S y en el papiro Π13.

1021-22 Con estos versos debía iniciar el *Catálogo de las mujeres* (cf. los primeros dos hexámetros del papiro de Oxyrinco, 2354, col. Lobel, que contiene 22 versos fragmentarios; fragm. 1 de la edición Merkelbach-West). En los manuscritos de la *Teogonía* que los contienen, aparecen, por lo demás, escritos por una segunda mano o separados del v. 1020 por un espacio.

Con la única variante de γυναικῶν, en lugar de θεάων, estos versos reproducen los vv. 965-6.

Notas al texto español

1 *Musas Helicónides*: nombradas también en los *Erga*, 658. Son las mismas que, en otra parte de la *Teogonía*, reciben el epíteto de "olímpicas" (cf. vv. 25, 52, etcétera). Nacidas en Pieria (cf. v. 53), vivían en el Olimpo. Tenían en Grecia numerosos lugares de culto, entre los cuales los más antiguos e ilustres eran el de Pieria y el del Valle de las Musas, al pie del monte Helicón.

Como de costumbre en los poemas épicos y en los himnos, el sujeto del canto aparece indicado al principio del poema.

2 *habitan*: no en un sentido propio, sino que allí están presentes como objeto de un culto y, por tanto, frecuentemente visitan el lugar "divino".

Helicón: es propiamente una cadena montañosa de Beocia que corre a lo largo del golfo de Corinto, pero el nombre de Helicón, en la antigüedad, caracterizaba a su cima más alta, consagrada a Apolo y a las Musas.

3 *violácea*: en la tradición épica este adjetivo es comúnmente referido al mar (cf., también, *Teogonía*, 844). Se desconoce su significado preciso; pero es posible que aluda a las tonalidades cambiantes y oscuras del agua, sobre todo en alta mar y hacia el crepúsculo. Aunque el referirlo a las aguas de una fuente puede parecer impropio, es posible que el poeta quisiera poner en su pintura una nota de color.

3-4 La danza en círculo era, en Grecia, una de las más antiguas y se ejecutaba particularmente alrededor de altares y fuentes. En este último caso, la costumbre persiste todavía entre las mujeres de algunas regiones de Grecia.

Una escena parecida se encuentra en un fragmento lírico que es probablemente de Safo (fragm. 93 Diehl; fragm. 16 *incerti auctoris*, Lobel-Page).

Ni la fuente ni el altar de Zeus son identificables topográficamente. El último puede indicar la existencia de un culto local a la máxima divinidad del Olimpo, que tanta importancia tiene para Hesíodo.

4 *prepotente*: en el sentido etimológico de "muy poderoso".

5 *Permeso*: pequeño río de Beocia que nace en el Helicón y se junta con el Olmio (cf. v. 6); así Estrabón, 407.

6 *Hipocrene*: fuente situada cerca de la cima del Helicón. Su nombre significa "fuente del caballo" y, según una leyenda etiológica, habría brotado de una coz del caballo Pegaso (cf. Pausanias, IX, 31, 3).

Olmio: pequeño río de Beocia (cf. nota al v. 5).

7 *coros*: en el sentido de danzas.

8 *ligeras*: esto es, rápidas, veloces. El verbo griego indica un movimiento rápido.

9 *De allí apartándose*: no para irse hacia el Olimpo, como se interpretó alguna vez considerando este pasaje como una anticipación de lo que se describe en los vv. 68 ss., sino en el sentido de abandonar la cima (v. 7) y de bajar las laderas del Helicón, preparándose de tal modo el encuentro de las diosas con el poeta (v. 22 ss). "De allí", entonces, significa: de la cumbre del monte.

por una espesa bruma cubiertas: esto es, invisibles para los hombres, como se da a menudo con los dioses homéricos (cf. A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, Paris, 1966, p. 38; M. P. Nilsson, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1961, pp. 202-3).

10 *nocturnas*: cuando de noche los hombres se quedan en sus casas, entonces los dioses, por lo común, vagan en la tierra.

11-20 En la lista de seres divinos cantados por las Musas aparecen dioses olímpicos y, además, principios cósmicos personificados cuyas características han sido asumidas, en época posterior a Homero y Hesíodo, por las mismas divinidades olímpicas [por ejemplo: Apolo-Helios (Sol), Artemisa-Selene (Luna)].

También en la épica homérica los dioses aparecen con los epítetos que tienen aquí, con excepción de "veneranda" para Temis y "bella" para Dione. No homéricos son los dos adjetivos: "ojinegra" (para Afrodita) y "de áurea corona" (para Hebe).

11 *Zeus que la égida lleva*: fórmula épica muy común. Égida era llamado el escudo de Zeus, usado también por su hija Atenea, que Hefesto había forjado con la cabeza de la Gorgona Medusa en el centro.

12 *Argiva*: este epíteto, presente también en Homero, descansa en una tradición micénica. En la región de Argos, en el Peloponeso, el culto de

una divinidad femenina es atestado desde la época neolítica; más tarde, en el periodo micénico, esta diosa ya tiene el nombre de Hera. El culto, después, sigue ininterrumpido y, en el siglo VIII a. de C., la divinidad posee ya un templo.

14 *Febo*: es el epíteto de Apolo que acompaña tradicionalmente el nombre del dios, como aquí. Significa "luminoso". Cf. también la nota al v. 404.

15 *que la tierra ciñe*: es éste un epíteto antiquísimo de Poseidón, anterior a Hesíodo y Homero, que le venía al dios, probablemente, por el hecho de ser esposo de Da (la tierra) (cf. Deméter).

que sacude la tierra: a Poseidón, y a sus golpes de tridente, se atribuían los temblores.

16 *Temis*: divinidad preolímpica. En Hesíodo, es hija de Gea y de Urano (vv. 132-8) y segunda esposa de Zeus, de quien engendró las Horas y las Moiras (vv. 901-6).

17 *Hebe*: es la diosa de la juventud y copera de los dioses. Hija de Zeus y Hera (vv. 921-3) y esposa de Heracles (vv. 950-3), fue siempre una divinidad menor del pantheon olímpico. Tal vez su presencia aquí se debe, como en el caso de Dione, a su antigua asociación con Afrodita (cf. *Himno a Apolo*, 195).

Dione: se alude aquí, muy probablemente, a la diosa madre de Afrodita citada en el verso anterior, como aparece también en Homero (*Ilíada*, V, *370* y *381*), y no a la ninfa "amable", hija de Océano y Tetis, del v. 353. H. J. Rose (*Mitología griega*, Barcelona, 1970, p. 60) escribe que Dione entró en Grecia con Zeus, con el cual era venerada en Dodona, en Creta, en Pisidia y también en la Acrópolis de Atenas, y que luego fue desplazada por Hera. Su nombre constituye la forma femenina de Zeus-Dios.

18 *Leto*: en Hesíodo es hija de los titanes Ceo y Febe (v. 406) y madre, con Zeus, de Apolo y Artemisa (vv. 918-920). Este último dato es propio de la tradición épica. Cf. Homero e *Himno a Apolo*, en donde viene asistida, al parir, por Dione, que Hesíodo presenta inmediatamente antes de Leto en la presente lista de divinidades.

No estamos en grado de excluir el eventual conocimiento por parte de Hesíodo de la Leto que U. Pestalozza (*Religione mediterranea,*

Milano, 1951, pp. 209-210) nos presenta en los siguientes términos: "Leto, típica forma de la gran divinidad femenina ageo-anatólica, aparece difundida en todo el Mediterráneo oriental: como en Licia y en la isla de Creta, así también en Beocia, en donde su epíteto de *myquía* atestigua, también para la Grecia continental, aquel culto en las cuevas sagradas de los montes, que la caracterizaba en varios lugares de Asia".

Japeto y Cronos: son los únicos Titanes presentes en Homero (cf. *Ilíada*, VIII, 479). En Hesíodo, Japeto es casi importante como Cronos, por su descendencia.

de mente tortuosa: aplicado a Cronos también en Homero. En origen, este epíteto de Cronos significaba muy probablemente "el de la curva hoz", refiriéndose al episodio mítico que Hesíodo presenta en los vv. 161 ss; pero ya para Hesíodo significaba "astuto" "sagaz", como lo comprueba su aplicación a la figura de Prometeo (cf. *infra*, v. 546; *Erga*, 48).

19 *Helios*: el sol.

Selene: la luna.

20 *Gea*: la tierra.

21 *siempre existentes*: esto es, inmortales, pero no increados, porque los dioses griegos tenían nacimiento y, por lo demás, un periodo de juventud. De no haber sido así, no se hubiera dado ninguna teogonía.

22 Cf. *Erga*, 662. La presencia del nombre de Hesíodo en tercera persona, cuando en el v. 24 sigue un pronombre de primera persona ("hacia mí"), ha llevado a algunos autores a considerar estos versos, o todo el proemio, espurios, atribuyéndolos a un rapsoda posterior a Hesíodo que quiso llamar por el nombre a su ilustre modelo. Sin embargo, esta preocupación no existía básicamente entre los griegos, excepto en la época helenística (sobre el concepto de tradición y originalidad en la literatura griega, cf. J. Alsina, *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*, Barcelona, 1967, pp. 330-1), y aún menos en el prólogo de una obra.

"Firmas" de poetas en tercera persona se encuentran también en el *Himno a Apolo*, III, 172 (¿siglo VIII a. de C.?); Alcmán, fragm. 39 Page (siglo VII); Teognis, 22-3 (siglo VI). En la cerámica griega las primeras firmas de pintores o alfareros aparecen en el segundo cuarto del siglo VII a. de C.

¿Habríanse equivocado entonces Calímaco y Virgilio en atribuir el pasaje a Hesíodo? Ciertamente no.

26 Extraña un poco el tono despreciativo con que las Musas empiezan a hablar. Pero este mismo tono rudo y azotador, en que las palabras se juntan sin conjunciones ni verbos en un clímax fuertemente peyorativo, es característico del carácter y del estilo hesiódicos, sobre todo en los *Erga.* En este caso, además, Hesíodo prepara el terreno para su consagración poética y con orgullo crea, entre los pastores ignorantes del don de las Musas y su nueva habilidad para con el canto, un abismo que será plenamente salvado sólo con los poetas elegiacos de la época helenística.

27-8 Célebre pasaje que ha sido muy discutido entre los críticos modernos sin que se haya llegado a un acuerdo absoluto (cf., entre otros, K. von Fritz, "Das Proömium der hesiodischen Theogonie", en *Festschrift Bruno Snell,* 1956, pp. 29 s; F. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod,* Hamburg, 1934, p. 108; K. Latte, "Hesiods Dichterweihe", en *Antike und Abendland,* 2, 1946, pp. 152 ss; A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik,* Heidelberg, 1965, pp. 31-68). Sin duda alguna, se manifiesta aquí una polémica entre dos tipos de poesía: una "imaginativa", ejemplificada por la poesía épica (en efecto, no debe ser sin razón la cita homérica del verso 27 =*Odisea,* XIX, 203); la otra "verdadera" y "didáctica", representada por la obra del mismo Hesíodo. La inserción de estos dos versos en el pasaje muy personal de la consagración poética de Hesíodo por parte de las Musas y la autoridad que les confiere el hecho de ser pronunciados por una voz divina, testimonia muy bien el orgullo que anima al autor con respecto al propio "programa" poético.

30 *cetro*: símbolo de la autoridad procedente de los dioses. En Homero, lo tienen los reyes, los sacerdotes, los profetas y, temporalmente, aun los heraldos y los oradores en las asambleas. En tiempos posthoméricos lo tendrán también los rapsodas.

Los antiguos representaban a Hesíodo con un cetro de laurel, tanto que Pausanias (IX, 30, 3) censuró una estatua del poeta que tenía una cítara en las rodillas. Hesíodo aparece con un centro en Virgilio, *Bucólicas,* VI, 70.

una rama de laurel: el laurel era árbol sagrado de Apolo. Su presen-

cia en esta escena no es casual, pues de Apolo y de las Musas proceden los aedos (cf., más adelante, el v. 94). Nótese, además, que el laurel es también el atributo del adivino homérico (cf. Alsina, *Literatura griega*, cit., p. 369).

32 *futuro y pasado*: expresión que encontramos más completa en el v. 38 (=*Ilíada*, I, 70). La capacidad para revelar presente, pasado y futuro, que aquí en Hesíodo es atribuida al poeta, y en Homero al adivino Calcas, nos permite reflexionar sobre la estrecha relación existente entre poesía y profecía, que se da en mucha literatura primitiva. Cf., al respecto, F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge, 1952, p. 102, quien escribe: "profecía y poesía deben ser el resultado de una única forma de experiencia, caracterizada por Platón como divina o inspirada 'locura'"; y C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, London, 1964 (3ª ed. Paperback), pp. 40-1.

Este verso, en particular, ocasionó la cáustica censura de Luciano a nuestro poeta en su *Diálogo con Hesíodo*.

35 Dicho popular (cf. *Ilíada*, XXII, 126 y *Odisea*, XIX, 163), cuyo origen y significado precisos se habían ya perdido en la antigüedad y que podemos interpretar como un brusco: "Ea, dejamos de divagar". Para una exposición crítica de las posibles interpretaciones de la expresión, cf. West, ed. cit., pp. 167-169.

36 En forma abreviada, el poeta vuelve al tema anunciado en el v. 1. Se reanuda o, mejor dicho, se da un segundo encaminamiento al himno a las Musas.

37 *en el Olimpo*: el texto griego dice exactamente "dentro del Olimpo". Entiéndase, pues, por Olimpo las moradas de los dioses en la cumbre del monte.

38 Cf. la nota al v. 32. En este verso, sin embargo, la omnisciencia y la capacidad profética se justifican en cuanto que son un normal atributo divino de las Musas (cf. *Ilíada*, II, 485).

39 *fluye*: metáfora que vuelve a aparecer en los vv. 84 y 97.

40 *sonríen las moradas del padre*: bella metáfora. La morada de Zeus, padre de las Musas, se alegra con el canto delicado de las diosas. Una metáfora análoga aparece en Teognis, 8-10 y en Lucrecio, I, 8 (*tibi rident aequora ponti*).

43 *las moradas de los dioses*: edificadas por Hefesto (cf. *Ilíada*, I,

607-8, *et passim*) en las cumbres del Olimpo, en cuya cima más alta se erguía el palacio de Zeus.

45 El canto de las Musas en el Olimpo respeta, por lo que se refiere al argumento, un orden acostumbrado: primero los dioses, luego los hombres. Se desarrolla más o menos según el orden hesiódico que se nos presenta en la *Teogonía* y en los *Catálogos*: primeramente los dioses primigenios y sus descendientes; en segundo lugar, Zeus que es el héroe de la Titanomaquia y de la lucha contra Tifeo y que sienta un nuevo orden en el universo; por último, la estirpe humana con sus héroes. Quedan sin correspondencia con el canto de Hesíodo solamente los Gigantes.

Gea y Urano: la Tierra y el Cielo. Los dioses que éstos engendraron son los Uranidas (vv. 132-210).

46 *donadores de bienes*: esta fórmula viene usada sólo para los dioses más jóvenes (cf. vv. 633 y 664) y sirve para distinguirlos de sus padres, los Titanes. Se trata, en particular, de las grandes divinidades olímpicas que aparecen en los vv. 454-506.

48 El verso es seguramente espurio, como reconocen la mayoría de los editores. En efecto, existe una fuerte contradicción: ¿cómo pueden las Musas celebrar a Zeus al principio y al final de su canto, si lo cantan en el medio ("en segundo lugar")? La interpolación se debió, probablemente, a la falta de construcción, más aparente que real, del v. 47.

50 La asociación de hombres y Gigantes no es nada clara y no está claro tampoco a quiénes entienda Hesíodo, aquí, por Gigantes. Éstos aparecen más adelante (vv. 185-6) como nacidos de las gotas de sangre de Urano, caídas sobre la tierra; pero no poseen nombres individuales ni un verdadero linaje. En los *Erga*, parece que se puedan identificar con los Gigantes de la tradición argonáutica, es decir, con los hombres de la tercera raza (cf. *Erga*, 109 ss).

51 La repetición del verso (cf. *supra*, v. 37), encierra en un todo el pasaje del canto de las Musas en el Olimpo. Sobre el principio de composición en anillo en la poesía griega arcaica, cf. J. Alsina, *Literatura griega*, cit., pp. 147-8.

52 Fórmula épica repetida en los vv. 25, 966 y 1022. Sin embargo, aquí no se trata de una monótona repetición formularia (como muy

bien ha observado P. Friedländer, "Das Proömium von Hesiods Theogonie", en *Hermes*, 49, 1914, p. 6), porque el verso se relaciona íntimamente con lo que sigue ya sea en el aspecto lógico (en el v. 53 y ss. se habla del nacimiento de las Musas de *Zeus* y de Mnemosine), ya sea en el aspecto gramatical (un simple pronombre relativo: las cuales (v. 53), indica claramente la relación entre las dos partes).

53 *Pieria*: región de Macedonia, inmediatamente al norte del Olimpo. La relación entre esta región y las Musas no se da nunca en la épica homérica; es muy probable, por tanto, que Hesíodo la haya tomado de una tradición mítica local bastante elaborada, pues en Beocia (y especialmente en Ascra y en Thespias) las Musas eran objeto de un culto muy antiguo.

54 *Mnemosine*: diosa de la memoria. Era hija de Gea y Urano (cf. v. 135). Su matrimonio con Zeus (cf. también v. 915 ss) tiene un carácter alegórico, pues, por medio de la ayuda divina, la memoria da nacimiento a las artes (las Musas) y, en particular, a la poesía. No hay que olvidar que, en tiempos de Homero y de Hesíodo, la tradición poética es exclusivamente oral. Mnemosine no aparece nunca en la poesía de Homero.

Eleutera: pequeña ciudad situada en la cadena montañosa del Citerón, al confín entre Beocia y Ática. Por las palabras de Hesíodo podemos pensar que aquí Mnemosine tuviese un culto, aunque algunos autores no lo crean (cf. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 43).

55 Sobre el poder confortante de la poesía, véanse más adelante los vv. 98-103.

56 *por nueve noches*. . . : es un *topos* bastante común en la mitología lo de considerar que de cada unión sexual nazca un hijo.

58 *un año*: la expresión es estereotipada y no debe tomarse a la letra.

59 Véase la nota correspondiente al texto griego.

60 *nueve hijas*: el número de las Musas era muy variable en la antigüedad. En Hesíodo aparecen por primera vez en número de nueve, así como en una rapsodia tardía de la *Odisea* (XXIV, 60), que probablemente tiene como fuente de inspiración o información a Hesíodo (cf. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 38, n. 119).

62 El verso, que presenta una relación sintáctica bastante relajada con respecto a los versos anteriores, constituye, por otro lado, un antecedente necesario del verso siguiente.

63 *allí*: en el Olimpo.

coros: esto es, los lugares en donde las Musas danzan (cf. la nota al v. 7).

64 La asociación de las Gracias con las Musas no es casual, y en efecto se encuentra frecuentemente en la poesía griega posterior, y la relación Gracias-Musas-Hímero tampoco, como demuestran implícitamente la expresión "coros encantadores" (vv. 7-8) y "coro encantador de las Gracias" (*Odisea*, XVIII, 194).

Fuera de metáfora, la actividad de las Musas se despliega con gracia y verdadero encanto.

Hímero: no aparece nunca como personificación en Homero. En Hesíodo está también en el séquito de Afrodita (cf. *infra*, v. 201).

68 *allí*: "entonces". El adverbio se refiere sin duda al tiempo del nacimiento de las Musas. Así piensa por ejemplo von Fritz (en *Hésiode et son influence*, cit., p. 97): "siendo verdaderas diosas, [las Musas] fueron en seguida adultas y ascendieron al Olimpo". Lo mismo se verifica en el caso de Afrodita (v. 202).

71-4 Estos versos contienen el argumento del canto de las Musas: un himno que celebra a Zeus, rey del Olimpo.

72 *el trueno y el rayo*: armas de Zeus y símbolo de su poder. Se los dieron los Uranidas y, en particular, los Cíclopes que los habían construido (v. 141). Reaparecen en la lucha de Zeus contra los Titanes (v. 707) y contra Tifeo (v. 854).

73 Sobre el destronamiento de Cronos véanse, más adelante, los vv. 492-506. En estos versos, y especialmente en el v. 496, Zeus aparece vencedor sobre Cronos en virtud no sólo de su fuerza sino también de su astucia.

74 La repartición de los honores entre los dioses no es un tema cumplidamente tratado en la *Teogonía*, por lo menos en la forma en que ésta ha llegado a nosotros. Una breve referencia a este acto inicial del reino de Zeus está contenida en el v. 885. Véase, al respecto, nuestra introducción a la *Teogonía*, pp. CLXVI ss.

indicó los honores: esto es, las esferas de influencia de los distintos dioses. Véanse, por ejemplo, para Afrodita, los vv. 205-6; para Hécate, los vv. 413-452, y sobre todo 413-4.

77-9 Aquí se dan, por primera vez en la literatura griega, los nombres

de las nueve Musas. Más de una vez ha sido apuntado por los estudiosos el hecho de que Hesíodo inventó estos nombres sobre la base de las actividades de las Musas, descritas en los versos anteriores. Para mayor información, véase la nota correspondiente al texto griego.

En éste, como en otros catálogos, Hesíodo sigue la norma de presentar por último a la divinidad más importante, que es la que da lugar a un *excursus* sobre sus características, su descendencia, etcétera. Véase también el caso de Cronos, último de los Titanes (v. 137); de Zeus, último de los Cronidas (v. 457), y de Estigia, última de las Oceánidas (v. 361).

Acerca de la relación alegórica entre los nombres de las Musas y los distintos aspectos de la poesía arcaica, el filólogo alemán Bruno Snell observa con agudeza: "Estos nombres, que Hesíodo ordena en hexámetros sin otra adjunta ni ornamento, nos dicen, si se les examina con atención, qué cosa constituía la esencia de la poesía en la época arcaica, y representan una especie de poética teológica: Clío hace que el canto, y sobre todo el poema heroico, dé la gloria, el κλέος; Euterpe, que el canto alegre a quien lo escucha [...]; Talía une la poesía a la festividad, Melpómene y Terpsícore la relacionan con la música y la danza; Erato suscita en los hombres el deseo de poesía; Polimnia crea la rica confrontación de los ritmos; Urania eleva el canto por encima de lo humano; mientras que Calíope, citada por último, cuida de la belleza de la voz en la recitación" (B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 71).

80 *reyes*: es decir, los príncipes que administraban la justicia y detenían el poder en tiempos de Hesíodo. Se trata de las mismas autoridades que en los *Erga* reciben el apellido de "devoradores de dones".

83 *dulce rocío*: es probable que Hesíodo pensara en la miel que los antiguos decían caer del cielo (cf. Virgilio, *Geórgicas*, IV, 1: "miel aérea"), como pueden sugerir sus efectos sobre los reyes (v. 84) y los poetas (v. 97).

84 *las palabras... de miel*: imagen parecida en *Ilíada*, I, 249 (referida a Néstor), etcétera. La expresión es formularia.

86 *de modo certero*: literalmente, "con firmeza". Con la idea de firmeza está estrechamente relacionada la idea de verdad. Cf. West (ed. cit., p. 184) que presenta numerosos ejemplos tomados de autores griegos de las épocas clásica y helenístico-romana.

87 *un gran pleito*: no es justo ver en esta expresión (como hace Mazon en su edición de 1928, p. 8) una alusión al pleito que tuvo Hesíodo con su hermano Perses, pues desentonaría demasiado la definición exagerada de "gran pleito" para aquella experiencia personal.

Lo de resolver las contiendas surgidas entre los miembros de la comunidad es una tarea muy importante del "rey" hesiódico y tiene natural cabida en esta alabanza que el poeta eleva a sus reyes-jueces.

90 *fácilmente*: la facilidad con que los "reyes" cumplen sus funciones, ya indicada con el "pronto" del v. 87 (*inmediatamente* pueden poner término a un pleito), es consecuencia de los dones divinos que ellos recibieron y entre los cuales destaca la palabra dulce y persuasiva. En efecto, todo lo que realizan los dioses es fácil para ellos. Véanse otros ejemplos en los vv. 254, 442-3, y en *Erga*, vv. 5-7, sobre todo.

exhortando con suaves palabras: las palabras, los argumentos y las sentencias fluyen de miel, dulcemente, de la boca de los reyes-jueces. La fuerza de persuasión de las palabras, en la época arcaica, es propia de las fórmulas de ciertos rituales religiosos o de los "dichos" del rey, cuando pronuncia soberanamente la sentencia, o *themis*. Con el advenimiento de la *polis*, sin embargo, el *logos* no necesitará estar más en relación específica con la autoridad regia o sacerdotal; no será ya, como escribe J. P. Vernant: "el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. [La palabra, para entonces,] supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario" (*Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1965, pp. 38-9). Como se ve, el camino recorrido por el poder de la palabra, junto con el desarrollo de las instituciones democráticas, desde Hesíodo hasta la época clásica, es enorme.

91 *como a un dios*: similitud muy usada por Homero.

lo propician con su dulce respeto: esto es, mostrándole una atención respetuosa, como se conviene a un rey.

91-2 Un cuadro muy parecido a éste se encuentra en el discurso de Odiseo al feacio Euríalo (*Odisea*, VIII, 171-3), que muchos autores

consideran modelado sobre el texto de Hesíodo. Es más probable, sin embargo, que los dos poetas hayan elaborado independientemente uno de otro una imagen ya consagrada en la tradición literaria oral.

93 El verso concluye con un tono sentencioso lo que se ha expuesto anteriormente, y al mismo tiempo introduce al tema que sigue. En efecto, Hesíodo ya está pensando en cantar sobre los músicos y los aedos, ellos también —como los reyes— favorecidos por los dones de las Musas; precisamente por esto emplea un término genérico como "hombres", bien pudiendo usar la expresión "a los reyes" (ἐς βασιλῆες), que es métricamente equivalente.

94-7 Encontramos tres versos idénticos en el *Himno homérico* XXV, 2-5, que seguramente fueron tomados de Hesíodo.

Estos versos no parecen tener conexión lógica con el contexto; pero su posición aquí se justifica, si pensamos que Hesíodo quiso reiterar la procedencia divina de la inspiración de los poetas, así como había hecho con respecto a los reyes (vv. 80-4), antes de proceder a describir los efectos del canto de aquéllos sobre los hombres. La conjunción causal con que inicia el v. 94 ("porque...") ilustra una consecuencia lógica del pensamiento del poeta; pensamiento que queda encerrado, de manera bastante oscura, en la expresión "a los hombres" (v. 93 y nota al verso).

Parafraseando el pensamiento de Hesíodo expuesto en los vv. 93-97, tendríamos: "Esto (de la palabra suave, persuasiva y reparadora) es el don sagrado que las Musas dieron a los reyes, *y también* a los citaredos, *porque* éstos proceden de las Musas y de Apolo, de la misma manera que los reyes proceden de Zeus (como dice Homero y como yo he dicho antes en el v. 82: διοτρεφέων: criados por Zeus). Dichoso el poeta querido por las Musas, porque un dulce acento fluye de sus labios."

La idea de que, en los vv. 96-7, Hesíodo piense en particular a los poetas —y ya no a los reyes— nos parece posible por dos motivos: primero, porque ahora él establece para los poetas un paralelo con lo que había dicho de los reyes en el v. 84; segundo, porque en el v. 97 emplea la palabra αὐδή (acento), misma que había usado para el canto de las Musas (v. 37), que lo trasmiten luego a los poetas inspirados.

94 *de las Musas y de Apolo*: la asociación de las Musas con Apolo es muy antigua. Las Musas danzaban y cantaban en los banquetes de los dioses al sonido de la cítara tocada por Apolo que, según la leyenda, la había inventado.

95 *citaristas y aedos*: puede tratarse de una endíadis (= citaredos), ya que en los poemas homéricos por ejemplo, y especialmente en la *Odisea*, el aedo es al mismo tiempo cantor y músico [cf. *Odisea*, I, 153-4 (Femio); VIII, 266 (Demódoco); *Ilíada*, II, 599-600 (Tamiris el tracio)]. Debemos de observar, empero, que no aparece nunca en Homero el sustantivo κιθαριστής, el cual se encuentra por tanto, por primera vez, en Hesíodo. Lo que no podemos comprobar de ninguna manera es si el citarista, en los tiempos de Hesíodo, era ya un profesional distinto del aedo, quien, por el contrario, era seguramente un profesional.

96 *de Zeus, los reyes*: tal es el linaje de los reyes según la tradición. Véase el epíteto que se les da en el v. 82: διοτρεφέων (criados por Zeus), y otros (como διογενής) que aparecen en Homero.

98-99 Una característica del estilo de Hesíodo es la reiteración de un concepto, de un estado de ánimo, de elementos típicos de una situación, con que él logra fijarlos en la atención de los oyentes; como en este caso en que expresa la profunda perturbación de un hombre a quien el canto de un poeta lo hace olvidar sus pesares.

100 *de las Musas siervo*: el poeta es siervo de las Musas como el carpintero es siervo de Atenea (cf. *Erga*, 430).

También en Homero encontramos expresiones análogas (*Ilíada*, II, 110: héroes dánaos siervos de Ares; *Odisea*, XI, 255: príncipes fuertes siervos de Zeus); pero, en este caso, la acepción de siervo (*therapōn*) es más bien en el sentido de "ministro", pues se trata de personas nobles. Al contrario, se acerca más al sentido de la expresión hesiódica Arquíloco (fragm. 1: "siervo de Ares y conocedor del don amable de las Musas"), ya que el soldado mercenario que es Arquíloco y el aedo de Hesíodo son verdaderos profesionales, cuya actividad está tutelada por una divinidad específica. Recuérdese también el célebre pasaje de Homero, en que se enumeran entre los "trabajadores públicos" (*demioergoi*) al aedo y al carpintero (*Odisea*, XVII, 384-5).

las hazañas de los hombres antiguos: éste es el tema fundamental de los poemas épicos.

100-1 Hombres y dioses representan los sujetos principales de la poesía griega. Ver, en los vv. 100-101, una alusión específica e intencional a

los dos géneros más importantes de la poesía arcaica —el género épico y el teogónico— nos parece superfluo.

102 *luego*: todo logran los dioses fácil y prontamente, y esta misma capacidad se trasmite a quienes ellos protegen: al aedo (vv. 102-3: "luego... pronto"), y a los reyes (vv. 87 y 90: "luego... fácilmente").

102-3 Se reitera aquí el concepto expresado en el v. 55 con los atributos de las Musas. En efecto, el canto del aedo es directamente inspirado por ellas.

103 *de las diosas... los dones*: la música y el canto.

104 *Salve, hijas de Zeus*: la fórmula de salutación es la misma que se encuentra al final de casi todos los himnos homéricos. Con ella termina el himno introductorio a las Musas y se anuncia el argumento de la *Teogonía.*

106 La descendencia de Gea y Urano será tratada por Hesíodo en los vv. 32-210. Aquí Gea es concebida como diosa (cf. la *Gē* homérica).

107 Para la descendencia de Noche, cf. vv. 211-232; para la de Ponto (el mar), vv. 233-336.

De Ponto se dice, no que engendra simplemente a sus hijos, sino que los cría porque, en efecto, todos ellos viven en el mar y se alimentan de él.

108-10 Sigue una enumeración de elementos naturales que deberían caber exclusivamente en una cosmogonía. Pero aquí Hesíodo funde, como en otras partes del poema, teogonía y cosmogonía; es decir, las divinidades y los elementos de la naturaleza que aquéllas personifican.

Hemos encerrado estos versos en corchetes (con Ellger, Wilamowitz y Solmsen) porque, aunque es muy posible que sean de Hesíodo, no se encuentran seguramente en su lugar originario. Sería tal vez más correcto anteponerlos al v. 105, o aún mejor, posponerlos al v. 113 (si bien tendríamos la repetición: "primero...primero"). En el primer caso, la enumeración de los elementos naturales vendría a preceder aquella de las generaciones divinas, con un orden parecido a la sucesiva exposición de los temas; en el segundo caso le seguiría, y seguiría también a la repartición de honores entre los dioses, siendo luego restablecido el orden a partir del v. 115 que dice: "y decid, de ello, qué fue lo primero".

Del nacimiento de la tierra Hesíodo hablará en el v. 117; de los ríos, en los vv. 337 ss, y de Océano —él mismo un río— en el v. 133;

del mar, en los vv. 131-2; del cielo, en los vv. 126-8; y en fin, de los astros, en los vv. 381-2.

111 *dioses donadores de bienes*: los dioses que dispensaron los bienes entre los hombres son los habitadores del Olimpo, cuyo rey es Zeus. Cf. *supra*, el v. 46 y la nota correspondiente.

112 Sobre la repartición de los honores divinos, véase la nota al v. 74. *Las riquezas*: es un término genérico.

113 *el multidoblado Olimpo ocuparon*: después de vencer a los Titanes (para la Titanomaquia, cf. vv. 617-735), los dioses dispensadores de bienes se adueñaron del monte Olimpo y fueron, de allí, llamados olímpicos.

multidoblado: es decir, con muchos barrancos.

114-5 Entre los gramáticos alejandrinos algunos rechazaron el primero, otros, ambos versos, considerándolos espurios; no así nosotros. En Homero existen varios ejemplos de interpelación a las Musas parecidos a éste; y además, el pasaje constituye una buena fórmula de transición. "Esto decidme... desde el principio" resume el programa expuesto en los vv. 105-113, y "decid, de ello, qué fue lo primero" es una invocación a la cual sigue, con la ilustración de la teogonia, la pronta respuesta de las Musas que hablan por boca del poeta.

116 *fue*: en el sentido de "darse" "nacer", como muy claramente indica el verbo griego.

Abismo (Caos): no indica el estado de confusión en que se hallan las cosas (y por esto no hemos querido reproducir fonéticamente el vocablo griego Χάος), sino más bien un espacio abierto. En otras partes de la *Teogonía* se nos dice que Abismo es tenebroso (v. 814) y engendra a Érebo (la oscuridad) y Noche (v. 123); que es como una sima enorme entre la tierra y el Tártaro (vv. 740 y 814); que se llena de un calor prodigioso cuando Zeus lanza sus rayos contra los Titanes (v. 700) que están sobre el monte Otris (v. 632). En ese episodio de la Titanomaquia, que se desarrolla sobre la tierra, Abismo parece ser, más bien, un espacio abierto entre la tierra y el cielo. En este sentido lo interpreta también Cornford (*Principium Sapientiae*, cit., p. 194), quien reconoce, en los orígenes de la cosmología hesiódica, un acto de separación entre tierra y cielo que dio lugar a Abismo. G. S. Kirk y J. E. Raven (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1966, pp. 26-

32) discuten muy ampliamente el tema y aceptan la interpretación de Cornford, modificándola un poco para eliminar las dificultades a las que daba lugar todavía. "La separación de cielo y tierra es seguramente reduplicada en la *Teogonía*, en forma bien creadora de mitos, en la historia de la mutilación de Cronos; aunque la reduplicación de datos de diferente carácter lógico (casi-racional y creador de mitos) es más fácil de aceptar que una reduplicación en el mismo nivel casi-racional [...]. Para la fuente de Hesíodo, la primera etapa de la formación de un mundo diferenciado era el producirse de una gran abertura entre cielo y tierra. Hesíodo pone el énfasis en la naturaleza de la abertura misma, no en el acto de separación que la produjo."

117 *Gea* = la tierra. Esta última era concebida como un enorme disco circular y plano. *De amplio seno*: epíteto cultual de la tierra.

119 *Tártaro*: es el mundo abismal subterráneo. Cf. *infra*, la nota a los vv. 720-819.

120 *Eros*: aquí entendido como fuerza primordial de atracción y unión entre los elementos cósmicos. Análoga posición de relieve él tiene entre los primeros filósofos: Parménides (B13), Empédocles (B17, 20 ss: *Philotes*), Ferecides de Siro (B3, A11).

Más adelante (v. 201), Eros comparece en el séquito de Afrodita como dios del amor. La ambigüedad que resulta por esta doble aparición de Eros y el carácter, poco apropiado para una divinidad cosmogónica, que se le atribuye en los vv. 121-2, han puesto en dificultad a muchos estudiosos que a veces han sospechado de la autenticidad de estos versos. Nos parece interesante, al respecto, la observación de O. Gigon, en *Hésiode et son influence,* cit., p. 50: "Λυσιμελής y δάμναται νόον [que desata los miembros ... domeña la mente] atraen a Eros en la esfera humana. Una tal interacción de planos humanos y divinos es muy corriente en el pensamiento griego. Se puede pensar al νοῦς de Anaxágoras y a la φιλία de Empédocles, que actúan en el plan cósmico así como en el plan humano".

Podemos observar, además, que toda la *Teogonía* presenta "confusiones" como éstas: Urano es dios y cielo; Noche es diosa y noche; Gea es diosa y tierra; Tártaro, en fin, es una región subterránea y un dios. Por último, recordaremos que la figura de Eros era muy venerada en Beocia, en donde se celebraban en su honor antiguos concursos gim-

násticos y musicales —los Erotidia—, y en donde se adoraba una piedra fetiche que lo representaba entre los hombres. No obstante las dudas de West (ed. cit., p. 196), creemos, con muchos otros autores, que el culto beocio de Eros puede haber jugado un papel importante para determinar su posición privilegiada en la *Teogonía* de Hesíodo.

122 *la mente... en el pecho*: dice Homero (*Ilíada*, XIII, 732): "al otro, Zeus pone en el pecho la noble mente". En efecto, para Homero y Hesíodo, la mente como órgano-función espiritual corresponde a un órgano real y material del cuerpo. El pecho —sede del diafragma (*phrénes*) y del corazón— era considerado como la sede del intelecto. Sólo alrededor del 500 a. de C. el médico Alcmeón llegó a comprobar que el cerebro era la sede material del conocimiento y del pensamiento.

voluntad prudente: la voluntad puede entenderse como el "resultado de una reflexión... que incluye el impulso a actuar" (M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947; trad. italiana, Firenze, p. 579). Por esto aquí es definida: prudente.

123 *Descendencia de Caos*: Érebo (Oscuridad) y Noche.

De Caos tenebroso nacen sólo elementos oscuros. Nótese cómo, a pesar de ser un sustantivo de género neutro, Érebo es concebido por Hesíodo como un elemento masculino (v. 125: unión sexual de Érebo y Noche).

124 *Descendencia de Noche.*

De las tinieblas surge la luz: *Éter* corresponde a la parte superior, brillante, del aire (como separada de la niebla = *aer*; cf. *Ilíada*, XIV, 288), y *Hemera* es el día. Aunque Éter (*aithér*) sea de género femenino en Homero, Hesíodo lo presenta como masculino, creando, con Hemera, una nueva pareja.

Esta nueva generación luminosa representa de manera muy evidente un progreso respecto a la situación anterior del mundo.

125 El verso es considerado espurio por Mazon, quien estima más lógico pensar que Noche concibió a todos sus hijos sin unión sexual (véanse, para los otros hijos de Noche, los vv. 211-25) y que, por tanto, la potencia de Eros se actualice solamente a partir de la unión entre cielo y tierra (v. 133). Nos parece, al contrario, que sea mucho más lógico pensar en un binomio polarizador negativo-positivo cuyos miembros se corresponden antitéticamente. En efecto, Hemera (Día)

se contrapone a Noche, su madre, del mismo modo como Éter (la atmósfera luminosa en lo alto) se contrapone a su padre Érebo [la región oscura —cf. *infra*, vv. 515 y 669—, que a menudo Homero asocia al reino de Hades (cf. *Ilíada*, VIII, 368; XVI, 327; *Odisea*, X, 528; XI, 37 y 564)]. Cf. al respecto, H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1968^{3}, p. 317.

126-32 Se presenta aquí la descendencia de Gea (Tierra) que no fue producto de una unión sexual: cielo, montañas y mar.

126 *igual a sí misma*: por un principio de simetría (cf. también los vv. 720-5). Si la tierra era concebida por Hesíodo como una superficie plana, es posible que así fuera el cielo (*contra* Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, cit., p. 10, según los cuales el cielo era concebido por los griegos como un hemisferio sólido). Es posible también que la simetría se limitara únicamente al contorno.

127 *Urano estrellado*: es decir, el cielo. Es ésta una fórmula épica no del todo apropiada para este pasaje, porque las estrellas nacerán de Aurora en un momento sucesivo (cf. *infra*, v. 382).

128 [Urano] *de los dioses... cimiento*: en Homero, la sede de los dioses es el Olimpo mas, después de Hesíodo y tal vez influidos por él, Solón y Píndaro piensan en el cielo. Una vez más, en Hesíodo, el dios viene identificado con el elemento que él personifica.

129 *Montañas*: Hesíodo no concibe los montes necesariamente separados de la tierra (como piensa West, ed. cit., p. 198), sino más bien los abstrae de la totalidad de la tierra, como entes particulares, en cuanto que son elementos característicos de ella al igual que el mar (Ponto) y los ríos. La tierra, desde un estado primigenio vago e indiferenciado, comienza a adquirir la configuración que le conocemos.

130 *Ninfas*: eran divinidades que habitaban no sólo las aguas y las selvas, sino también los montes, prescindiendo de su vegetación.

Aquí en función apositiva.

132 *Ponto*: en posición de particular relieve al principio del verso, como las ninfas del v. 130.

133 ss. Sigue, hasta el v. 153, la presentación de la descendencia de Gea, que ahora se dio en unión sexual con Urano (Cielo) y está dividida en tres grupos: los Titanes (vv. 134-8), los Cíclopes (vv. 139-46), los Centímanos (vv. 147-53). De todos ellos Hesíodo nos da, por pri-

mera vez en la literatura griega, el número preciso y los nombres individuales. Justamente Cornford (*Principium Sapientiae*, cit., p. 193) observa que, a partir de este verso, se verifica en el poema un improviso trastocamiento de la cosmogonía racionalizada en mito, porque Gea y Urano se transforman en personas *sobrenaturales* que, con sus hijos, vienen implicadas en una serie de "aventuras biográficas".

Los Titanes (cuyos nombres aparecen en los vv. 133-7) son doce y están simétricamente divididos en seis hombres y seis mujeres que se unirán entre sí, a excepción de Temis y Mnemosine, que serán esposas de Zeus. Primeramente Hesíodo enumera a los hombres y después a las mujeres. Sólo Cronos está citado al final por ser, no tanto el más joven, sino el más importante (véase la nota a los vv. 77-9). De todos ellos, dos son figuras muy oscuras (Ceo y Crío), tres aparecen en la *Ilíada* de Homero (Cronos, Rea y Japeto), y otros son divinidades de gran antigüedad (Temis, Mnemosine y Océano, quien, en Homero (*Ilíada*, XIV, 201, 246 y 302), es llamado: "origen de los dioses", "origen de todo").

137 *Cronos de mente tortuosa*: el nombre y el epíteto aparecen ya asociados en la tradición épica.

138 *el más terrible de los hijos*: en cuanto que será el autor de la emasculación del padre y el que lo destronará.

139 *Otra vez*: Hesíodo recurre a un adverbio temporal para tener separados los grupos de hijos de Urano: los que serán llamados Titanes de los que no lo son.

139-40 *Cíclopes*: monstruos gigantescos conocidos también por Homero (*Odisea*, IX, 105 ss). Sus nombres fueron creados por Hesíodo de los nombres de las armas que ellos fabricaron y donaron a Zeus (cf. v. 141): el trueno (*bronté*), el rayo (*argés keraunós*) y el relámpago (*steropé*). Se trata en verdad de tres aspectos de un mismo fenómeno, a los cuales corresponden, sin embargo, vocablos diferentes.

142 *semejantes a dioses*: en fuerza, poder e inmensa figura.

144-5 En estos dos versos se da la explicación etimológica del nombre de Cíclopes = de ojo circular.

146 *fuerza . . . poder . . . destreza*: cualidades que justifican la creación de armas tan poderosas como el rayo, el trueno y el relámpago que atemorizan a hombres y a dioses.

147 *Otros... nacieron*: los seres centímanos que ayudarán a Zeus en su lucha contra los Titanes (cf. v. 624 ss).

148 *innominables*: en la creencia popular, decir el nombre de una divinidad equivalía a llamarla y, cuando se trataba de una divinidad terrible, echársela encima. Cf. el uso latino de *nefandus*. También en los *Erga* (vv. 524, 571, 605, 778) se encuentran supervivencias de esta creencia, en relación con animales o seres humanos.

El hecho de que más adelante Hesíodo nos dé los nombres de los Centímanos no representa una contradicción, en cuanto que él los da porque se los dictan las Musas.

149 *Briareo*: es el único nombre que aparece también en Homero (*Ilíada*, I, 403).

152 *de los hombros nacido*: en el cuerpo humano, el tronco era concebido como el elemento generador de los miembros. Pueden compararse útilmente las representaciones humanas pintadas en las vasijas griegas de la época geométrica.

sobre los miembros: es decir, en el cuerpo visto en su conjunto.

153 Este verso, como los anteriores, representa una buena anticipación del papel que desempeñarán los Centímanos en la Titanomaquia, y por tanto nos parece injusto considerarlo una "adjunta rapsódica" como sugiere Kirk (art. cit., en *Hésiode et son influence*, p. 78).

155 *odiosos*: literalmente, "que odiaban".

156 *desde el principio*: es decir, en cuanto nacían.

157 *lo escondía*: volviéndolo a encerrar en el vientre materno.

158 *se alegraba por su obra malvada*: oxímoron que viene acentuado por las diferentes reacciones de Urano (alegría) y Gea (dolor). Un análogo contraste lo encontraremos en los vv. 159-160 ("inmensa / sintiéndose llena") y en los *Erga*, 57-8 ("un mal de que todos se alegrarán... rodeando a su mal de cariño").

161 *adamante*: para Hesíodo, el vocablo adamante debía corresponder a un metal muy duro, cuya naturaleza desconocemos (cf. también *Teogonía*, 239 y *Erga*, 147). West, en su comentario a la *Teogonía* (cit., p. 125), escribe: "Puede ser un nombre anterior a la Edad de Hierro, por 'hierro', acuñado en una época en que el hierro era conocido sólo de oído y en que se concebía como el metal de los dioses, sin que fuera nunca identificado con *síderos* (hierro)."

162 *una gran hoz*: la elección de esta arma, para Cronos, ha sido considerada por algunos autores como una prueba de que Cronos era, en origen, una divinidad de la cosecha. Sin embargo, se debe apuntar la probabilidad de que la hoz fuese un antiguo elemento del ritual y del mito de sucesión ya en Oriente.

166 *él primero maquinó*: he aquí manifiesta la preocupación moral de Hesíodo para justificar, primero, el engaño tramado por Gea y, luego, la acción delictiva de Cronos hacia su padre, presentando la emasculación de Urano como un justo castigo por su feroz actitud hacia la esposa y los hijos. La expresión se repite en el v. 172, hecha propia por Cronos, según un procedimiento estilístico que caracteriza el género narrativo de la poesía épica.

primero: es comparativo; se sobrentiende "con respecto a nosotros".

167-8 Después de las palabras de Gea, se crea una situación tensa hábilmente acentuada por el silencio. Es éste un recurso típico de la narrativa épica. Para ejemplos de este tipo en los poemas homéricos, cf. West, ed. cit., p. 216.

174 *Lo ocultó y lo metió en acecho*: probablemente en alguna cavidad de su superficie (en una cueva, etcétera) de donde el hijo, extendiendo el brazo, podrá mutilar al padre Urano.

175 *la hoz de afilados dientes*: no debe extrañar la expresión, pues frecuentemente las hoces arcaicas que se usaban en los trabajos agrícolas eran dentadas. Homero usa el adjetivo refiriéndolo a los perros, como también Hesíodo (*Erga*, 604, 796).

le expuso todo el engaño: sólo ahora, y sólo a Cronos que debe ejecutar la treta dolosa, Gea expone su plan. En el v. 162, el verbo ἐπέφραδε no significa, como piensan algunos traductores (Evelyn-White, Bergougnan), que la Tierra explica [la treta] a sus hijos, sino que les mostró sólo el instrumento.

176 La unión sexual de Cielo y Tierra se da en la noche, cuando se borran en la oscuridad los contornos de los cuerpos y todo se confunde en una masa indistinta.

179 *con la mano izquierda*: se ha observado que en la poesía épica, en general, la mano izquierda viene presentada primera, porque la acción que cumple la derecha es más importante y decisiva (por ejemplo en los duelos), y por tanto aparece al último.

180 *larga, de afilados dientes*: es característica del estilo hesiódico la sucesión de adjetivos cualitativos unidos por asíndeton.

181 *los echó tras de sí*: es un lugar común que nadie debe estar mirando cuando tiene que acontecer un milagro, como aquí el nacimiento de seres divinos. West (ed. cit., p. 219) presenta sugestivos paralelos en la mitología griega: Deucalión y Pirra, Odiseo y Leucotea (*Odisea*, V, 350), Orfeo y Euridice.

183ss "El nacimiento procedente de la sangre es motivo común en el mito", así West (ed. cit., p. 220, con numerosos ejemplos).

185 *Erinias*: divinidades que personificaban la maldición y la venganza punitiva, sobre todo en relación con los delitos de sangre. Justamente Hesíodo las hace nacer en consecuencia de la mutilación de Urano por parte de su hijo Cronos. E. Rohde (*Psique*, México, 1948, pp. 124-5) afirma que, en sus orígenes, las Erinias no eran otra cosa que el alma airada del hombre asesinado en búsqueda de su venganza.

187 *Ninfas . . . Melias*: son las ninfas de los fresnos (*melia* = fresno). Las ninfas eran seres divinos que poblaban la naturaleza en muchos de sus aspectos (montañas, ríos, mar, fuentes, bosques, etcétera).

Las ninfas que habitaban los árboles eran aparentemente llamadas, en origen, con nombres distintos: Dríadas (ninfas de las encinas), Melias (de los fresnos), etcétera. Con el tiempo, se acostumbró usar para todas ellas el nombre de Dríadas.

De los fresnos Hesíodo hace nacer a los hombres de la Edad de Bronce (*Erga*, 145), pero esto no parece tener relación con las ninfas que vivían en estos árboles.

188 *acero*: literalmente "adamante". Cf. nota al v. 161.

189 *echó*: *sc.* Cronos.

192 *Citera*: isla del mar Jonio, inmediatamente al sur del Peloponeso, en la que había uno de los más antiguos santuarios de Afrodita, que la tradición atribuía a colonos fenicios (cf. Heródoto, I, 105, 3; Pausanias, III, 23, 1).

193 *Chipre*: isla del Mediterráneo oriental, situada frente a las costas fenicias. En ella, y precisamente en Pafos, había un importante culto a Afrodita. El mismo Homero conocía en Pafos un recinto sagrado y un altar consagrado a la diosa (cf. *Odisea*, VIII, 363). Es interesante notar cómo, aún en nuestros días, perdura la tradición del antiguo culto

mediterráneo de Afrodita, ya sea en las formas rituales, ya sea en el nombre mismo de la divinidad, pues la Virgen es venerada con el nombre de Panaghia Afroditessa (cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London, 1968, p. 30, n. 2, quien cita a Frazer).

197 *en la espuma*: espuma es en griego *aphros*. La etimología que nos presenta Hesíodo explica sólo la primera parte del nombre de Afrodita; pero esto era ya suficiente, por lo menos en el periodo arcaico.

199 *Chiprogena*: literalmente "nacida en Chipre", como se explica más adelante en el mismo verso. Aunque esto parezca contradecir el v. 193 ("y luego *fue* a Chipre"), podemos suponer que, por nacimiento, aquí no se entienda el hecho biológico de venir a la luz, sino el hecho de nacer *para y entre* los hombres, en la tierra. En efecto, por un lado, para el nacimiento de Afrodita en medio del mar se usa el verbo "formarse", por crecimiento y solidificación de la espuma (v. 192), y por otro lado, la expresión: "desde cuando nació" la diosa fue acompañada por Hímero y Eros (v. 202), es más lógico entenderla como: desde cuando tomó tierra y fue luego al Olimpo.

El epíteto de Chiprogena, para Afrodita, se encuentra también en otros poetas griegos: Píndaro, Teognis, Safo, Alceo, Solón, etcétera.

201 *Eros*: algunos críticos consideran difícilmente conciliable esta aparición de Eros en el séquito de Afrodita con la función cósmica que la divinidad tiene, como fuerza primaria, en los vv. 120-2. Véanse, sin embargo, las observaciones presentadas en la nota al v. 120.

Cabe recordar, además, que también el Eros cósmico —que existe desde el principio al lado de Abismo y de Gea— viene presentado por Hesíodo con unas características que corresponden tradicionalmente al Eros olímpico ("bellísimo entre los dioses", "que los miembros desata y domeña la mente y la voluntad prudente" de hombres y dioses).

Hímero: personificación del deseo amoroso, vehemente, que corresponde a *cupido* y *desiderium* latinos. Hímero personificado aparece aquí por primera vez, ya que en Homero, donde se presentaba también asociado con *eros*, significaba tan sólo un deseo amoroso (*Ilíada*, III, 442). En las más antiguas representaciones figuradas de Hímero (primera mitad del siglo VI a. de C.), éste aparecía siempre junto con Eros y Afrodita, como en Hesíodo (cf. E. Speier, "Eros", en *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Roma, 1960, vol. III, pp. 427 ss).

En el siglo IV, Scopas creó una estatua de Hímero que, junto a las de Eros y Pothos, ornaba el templo de Afrodita Praxis en Megara (cf. Pausanias, I, 43, 6).

En el v. 64, *supra*, Hímero aparecía como habitador del Olimpo en compañía de las Musas y las Gracias.

202 *y entró en la familia divina*: por medio de esta imagen poética, Hesíodo relaciona la naturaleza y el origen preolímpicos de Afrodita con las atribuciones que le corresponden en el orden olímpico consagrado por la tradición (cf. vv. 205-6). Se trata, pues, de un intento de conciliación entre tradiciones religiosas diferentes.

203 *este honor*: sobre la repartición de los honores entre los dioses, cf. *supra* la nota al v. 74.

En la enumeración que sigue se encuentran las manifestaciones y los sentimientos que están en relación con la pasión amorosa.

207ss Sigue la etimología del nombre Titanes. Hesíodo tiene que dar a los hijos de Urano el nombre con el cual ellos son conocidos, y con el cual los citará más adelante, antes de pasar a otras genealogías y mientras su relato está todavía en relación con el delito que aquéllos cometieron contra el padre y en relación con las etimologías presentadas para Afrodita.

El poeta reconduce el nombre de Titanes a dos palabras diferentes: al verbo *titaino* (extender) y al sustantivo *tisis* (castigo). En la traducción no hemos podido reproducir más que una muy vaga asonancia: *Titanes - tendiendo - tormento* (en sustitución del más literal "castigo").

209 *tendiendo* [*las manos*]: se generaliza a todos los Titanes el acto cumplido por Cronos que, extendiendo la hoz, amputó el miembro del padre (vv. 179-181).

con insolencia: la insolencia ciega y la maldad, que antes se imputaban a Urano (v. 164), recaen ahora, tras cumplir ellos la punición delictuosa, sobre sus hijos.

210 *el tormento*: literalmente "el castigo". He aquí una alusión genérica tanto al destronamiento de Cronos por parte de Zeus (cf. v. 492 ss), que se realizará gracias a los consejos de Gea y de Urano a Rea (vv. 470 ss.), como a la Titanomaquia (vv. 617-719).

211ss Se presenta ahora la descendencia de Noche, hija de Caos —Abismo, la cual había ya engendrado a Éter y Hemera en unión

con su hermano Érebo (cf. vv. 124-5). Le sigue la prole de Eris, la Lucha. Para la posición de este pasaje en el poema, véase nuestra introducción a la *Teogonía*, pp. CXLIII-CXLV; para su composición, *ibid.*, p. CXXXVIII.

211-2 *Moros, Kera, Tánatos*: corresponden a tres aspectos de la muerte: Moros es el destino de muerte (misma raíz que *Moira*: parte de la vida que le toca a uno, y *mors*); Kera es la diosa de la muerte violenta en batalla; Tánatos personifica a la muerte en su forma natural y en su manifestación violenta.

212 *Hipnos*: personificación del sueño. También en Homero está presente como divinidad, hermano gemelo de Tánatos (cf. *Ilíada*, XIV, 231 *et passim*).

familia de Ensueños: como personificaciones, aparecen también en Homero (cf. *Odisea*, XXIV, 12; el país de los Sueños).

214 *Vituperio*: *Mōmos*. Aparecía como personificación en los *Cypria*, aconsejando a Zeus; la noticia procede de un escolio a la *Ilíada* I, 5. H. J. Rose lo relaciona con el Acusador del Libro de Job (*Mitología griega*, cit., p. 32).

215 *Hespérides*: literalmente "Occidentales". Aquí en Hesíodo son hijas de Noche, mientras que una tradición posterior las hace nacer de Atlante y Hesperia. En otro lugar de la *Teogonía* reciben el epíteto de "canoras" (cf. vv. 275 y 518). Habitaban cerca del río Océano, en el extremo confín occidental (v. 275) y enfrente de Atlante (v. 518), y guardaban las manzanas áureas (= naranjas), que la tierra había producido para donarlas a Hera en ocasión de su boda. El robo de las manzanas de oro constituirá el undécimo trabajo de Heracles.

allende el ínclito Océano: no es casual esta localización de las Hespérides, porque, siendo aquella región desconocida a los hombres, podía darse en ella toda clase de portentos y de situaciones milagrosas.

216 *que las producen*: literalmente, "que llevan el fruto".

217 *Moiras* .... *Keras*: son las diosas que asignan a los hombres, respectivamente, su Destino de Muerte y su Muerte (violenta) (cf. v. 211). Más adelante (v. 904), Hesíodo presenta a las Moiras como hijas de Zeus y de Temis.

218-9 Estos dos versos, tomados con pequeñas variantes de 905-6, aquí están seguramente interpolados. En efecto, no existen comentarios

antiguos para ellos y, además, los nombres de las tres Moiras están aquí erróneamente referidos a las Keras.

218 *Cloto, Láquesis y Átropos*: son las diosas del destino. Aparecen por primera vez en Hesíodo siendo tres y con sus propios nombres; en efecto, Homero conoce una sola Moira. Cloto, la "hiladora" (cf. *klothein* = hilar), hilaba el estambre de la vida humana; Láquesis, "la que comparte" (cf. *lankhanein*), distribuía a cada quien lo que le tocaba en suerte; Átropos, la "inmutable" (cf. *trepein* = volver, mutar), cortaba inflexible el estambre de la vida y simbolizaba la inevitabilidad de la muerte. Los romanos las identificarán más tarde con las Parcas.

223 *Némesis*: personificación de la justicia distributiva (cf. *nemein* = distribuir), con específicas funciones de castigar y de restablecer el orden comprometido por la *hybris* (cf. C. del Grande, *Hybris*, Napoli, 1947, pp. 1, 10 *et passim*). En Homero aparece sólo como una necesidad ética, un estado de ánimo, mientras que en Hesíodo por primera vez recibe una genealogía y es, por tanto, personificada. Sin embargo, parece que se trata siempre de un concepto abstracto (cf. *Erga*, 200, donde viene asociada con *Aidós*).

224 *Filotes*: es el amor sexual, en la acepción más frecuente del lenguaje épico.

227 *Olvido*: como equivalente de Silencio, de Noche y contrapuesto a Memoria, a Verdad y a Luz. Los hombres sin memoria están destinados a una vida triste y oscura, pues viven ignorando la verdad.

228 Encontramos una análoga sucesión de términos en la *Odisea*, XI, 612. Sobre la Lucha cruel, que "la guerra funesta y la discordia alimenta", cf. *Erga*, 14.

230 *Mal Gobierno y Ruina*: en los *Erga* (v. 231), la ruina acompaña a los hombres y a los gobernantes injustos, de manera que la asociación entre los dos conceptos, aquí personificados, está presente en Hesíodo ya desde que produce su primera obra, la *Teogonía*.

Malgobierno es una palabra nueva que no aparece en los poemas homéricos; más tarde, la usará también, entre otros, el legislador ateniense Solón, 3, 32.

Ruina (*Ate*), en Homero, es hija de Zeus e impulsa los hombres a cometer acciones insensatas. Personifica la ceguera del espíritu que lleva al mal y a la ruina.

231 *Juramento*: hijo de Lucha, del que cuidaron, al nacer, las Erinias (*Erga*, 803-4). En efecto el Juramento, que tanta importancia tenía entre los griegos y que muchas veces era tenido como única prueba de un testimonio, pendía como una espada de Damocles sobre la cabeza de quien lo pronunciara, y lo castigaba si aquél perjuraba, del mismo modo que las Erinias vengaban y castigaban otros delitos. Juramento, en cuanto personificación, aquí y en el pasaje citado de los *Erga*, corresponde a la venganza del perjurio.

Nótese que, entre la prole de Lucha, Juramento ocupa un lugar de particular evidencia, pues viene tratado al final de la lista con mayor amplitud.

Sobre la importancia que Juramento tenía también para los dioses, véanse los pasajes relativos a Estigia (*infra*, vv. 399-403 y 775-806).

233ss *Descendencia de Ponto* (el Mar). Sobre la estructura y composición de este catálogo de dioses de la segunda generación y de sus hijos, véase nuestra introducción al poema, pp. CXVII ss y CXXXVII-CXXXVIII.

Nereo: representa la fluidez del agua y constituye la personificación del mar en su aspecto positivo, apacible, como se aprecia en la misma presentación que de él hace Hesíodo (vv. 235-6) y en el carácter de su descendencia, que se transparenta claramente en los nombres de las Nereidas (vv. 243-64). Nereo era un antiquísimo dios marino que, luego, fue sustituido por Poseidón. Él tenía, como casi todos los dioses del mar, el don de profetizar (cf. Horacio, *Odas*, I, 15, 4 ss) y de transformarse. A sus cualidades proféticas parece que se refieren, en efecto, los adjetivos "sincero y veraz" que le atribuye Hesíodo en el mismo verso 233 (así West, ed. cit., p. 233). El nombre de Nereo aparece, además de aquí, en el *Himno a Apolo*, 319; pero el dios es conocido también en los poemas épicos con el nombre de Proteo, o como "el Viejo del mar" (cf. *Ilíada*, XVIII, 141; *Teogonía*, 234 y 1003), aunque por lo demás quede anónimo.

234 *el Viejo*: en el arte figurativo griego Nereo era representado generalmente como un viejo canoso. Hesíodo trata aquí de explicar el porqué de tal epíteto tradicional (cf. *Ilíada*, XVIII, 141), atribuyendo a Nereo las cualidades que son características de los hombres ancianos: la prudencia, el sentido de justicia, el trato amable (véase también

para el viejo Néstor, *Odisea*, III, 19-20: νημερτέα εἴπῃ . . . , que constituye un buen paralelo para el nuestro νημερτής τε καὶ ἤπιος).

237 *procreó*: está sobrentendido en el texto griego, pero se infiere del "procreó" del v. 233.

Taumante: "el Portentoso". Personificación del mar en sus fenómenos prodigiosos. El nombre es un derivado de *thauma* (prodigio, milagro). Es padre de Iris (cf. el arco iris: vv. 265-7 y 780), y de las Harpías (aves con rostro de mujer: vv. 265-7).

Forcis: "el Canoso". A este significado nos lleva la identificación que hace Hesiquio de *phorcón* como *leucón, polión, rusón*. El nombre aparece en la *Odisea*, I, 72, en donde Forcis es llamado "señor del mar". Es lógico pensar, en el caso de Homero, a la figura de un viejo dios del mar, cuyo nombre preciso es la cosa menos caracterizante, en comparación con su grande poder. Pero ya para Hesíodo se pone el problema de distinguir entre los nombres diferentes que la tradición atribuye a esta figura de viejo, y por esto él crea personas distintas, relacionadas entre sí por un nexo genealógico.

238 *uniéndose a Gea*: la aclaración acerca de la maternidad de los seres marinos viene muy tarde y en mal momento (en medio de la lista de los hijos de Nereo). Se trata probablemente de una idea tardía del poeta.

Ceto: el nombre está acuñado sobre el sustantivo *ketos* (monstruo marino, cetáceo).

239 *Euríbia*: "la Fuertísima". Personifica la inmensa fuerza del mar. El nombre está formado por un adjetivo que se atribuye frecuentemente a divinidades marinas (cf. *Teogonía*, 931: referido a Tritón).

de adamante: la elección del resistentísimo metal puede haber sido ocasionada por la presencia del "fuertísimo" que le precede (otro caso menor de composición por asociación de ideas). La segunda parte del verso, después de la cesura, constituye una fórmula bien conocida que necesitaba de un término cualitativo.

240 ss Sigue el catálogo de las cincuenta Nereidas, hijas de Nereo y de Dóride. Una lista más breve, de 33 Nereidas, aparece también en la *Ilíada*, XVIII, 39-49; pero allí los nombres de las diosas nos dan una descripción del mar visto sólo en su aspecto exterior y visible, mientras que los nombres que Hesíodo agrega aquí, para llegar al

número de cincuenta, corresponden más bien a una concepción sobriamente utilitaria, como ha visto con acierto B. Snell (*La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 74) y como puede apreciarse en las notas siguientes.

241 *Dóride*: una de las tres mil Oceánidas (cf. v. 350). Su etimología es de *dōron* (don). Si se considera que la tradición hacía proceder de Océano tanto los ríos como el mar (cf. *Ilíada*, XXI, 196), resulta perfectamente comprensible cómo, de una hija de Océano, Hesíodo haga nacer las Nereidas, criaturas marinas.

242 El verso se repite más adelante (v. 959).

Océano: era concebido por los griegos como un gran río que ceñía el disco de la tierra, sin ser ceñido él mismo por nada, y fluente en sí mismo.

243 *Proto*: "la que cuida del inicio" de la navegación, como muy agudamente interpreta B. Snell (*op. cit.*, p. 74). Se crea, por tanto, una hermosa integración de imágenes con la sucesiva Eucrante.

Eucrante: "la que lleva a buen término" la navegación.

Sao: "la Salvadora".

Anfitrite: aparece también en Homero. En unión con Poseidón engendra a Tritón (nótese el mismo signo lingüístico: *Tritón* = Anfi*trite*) (*Teogonía*, 930-1). La etimología del nombre era oscura ya para los antiguos.

244 *Eudora*: "la del buen don". Es el nombre, también, de una Oceánida (cf. v. 360).

Tetis: es una de las más ilustres Nereidas. En unión con Peleo, engendra a Aquiles (cf. vv. 1006-7). Puede ser que su nombre esté en relación etimológica con *thein* ("correr", aquí sobre la superficie del mar), si uno de los epítetos que recibe en la poesía épica es "de argénteos pies" (cf., también, *infra*, v. 1006).

Galene: "Bonanza".

Glauce: es la primera Nereida que aparece en la lista de Homero. En Hesíodo (*Teogonía*, 256 y 440), *glauke* es sinónimo de "mar". Sobre la importancia y la etimología del nombre, véase M. Leumann, *Hom. Wörter*, cit., pp. 149-150.

245 *Cimotoe*: "la [que corre] veloz sobre las olas".

Espío: ninfa de las grutas. Citada también en Homero conjuntamente con Toe y Halía (*Ilíada*, XVIII, 40).

Toe y ... Halía: la "Veloz" ... la "Marina".

246 *Pasitea*: la "Omnidivina". En Homero es la más joven de las Gracias (*Ilíada*, XIV, 269).

Erato: la "Amable". Es también el nombre de una Musa (cf. *supra*, v. 78). Para Snell, Erato tiene la función de impulsar los hombres a la navegación, suscitando la nostalgia del mar (*op. cit.*, p. 74).

Eunice: la "Bella Victoria".

247 *Melite*: la "Dulce como miel". Aparece también en Homero.

Agavé: la "Resplandeciente". También en Homero. Hesíodo da el mismo nombre a una de las hijas de Cadmo y Armonía (*Teogonía*, 976).

Eulimene: la "Buen puerto".

248 El verso es igual que en la *Ilíada*, XVIII, 43.

Doto: la "Donadora".

Proto: la "Primera", "la que cuida del inicio" de la navegación.

Dinamene: la "Poderosa".

Ferusa: "la que conduce" las naves.

249 *Nesea*: la ninfa de la isla. Aparece también en Homero.

Actea: la ninfa del escollo. Ya conocida también por Homero.

Protomedea: "Protectora de príncipes" en el mar. West (ed. cit., p. 240) propone otra interpretación: "la que cuida del primer fin".

250 *Dóride*: el "Don". Con el mismo nombre que la madre oceánida (v. 241).

Panopea: "la que todo ve".

Galatea: "Láctea", "blanca como la leche". El nombre fue sugerido seguramente por la espuma del mar. Galatea, con Tetis y Anfitrite, constituye una de las diosas marinas más celebradas en el arte y la literatura de la antigüedad. En el arte romano, sobre todo, son numerosas las representaciones de Galatea, en los sarcófagos y las pinturas; en la literatura, cf. Luciano, *Diálogos marinos*, 1; Teócrito, *Idilios*, XI; Ovidio, *Metamorfosis*, XIII, 738-897.

251 *Hipotoe*: "Veloz como caballo".

Hiponoe: "Sagaz como caballo". La formación de este nombre, en relación con el anterior, es análoga a Nausinoo, de Nausitoo, en los

vv. 1017-8. Pero, aquí, la segunda parte del compuesto (es decir, *-noe*) recurre en muchos otros nombres de Nereidas (cf. Polinoe y Autonoe del v. 258, y Pronoe del v. 261), por lo cual podemos pensar que el poeta asociaba la idea de prudencia y de sagacidad con estas divinidades marinas, hijas por cierto del prudente Nereo.

252 *Cimodoce*: "la que acoge las olas".

253 *Cimatolege*: "la que aplaca las olas".

254 *Anfitrite*: se trata seguramente de la misma persona citada en el v. 243; aquí, en función de coadyuvante.

255 *Cimo*: la "Ola".

Eione: la "Costa".

256 *Glauconome*: "la que tiene el mar bajo su jurisdicción"; así Leumann, *Hom. Wörter*, cit., p. 150. *Glaukós* es sinónimo de "mar".

Pontoporea: "la que cruza el mar", o mejor, "la que ayuda a cruzar el mar".

257 *Leagore*: "la que reúne a los hombres" dedicados al comercio marítimo.

Evagore: "Buen Mercado" o "la que reúne a buen fin"; lo cual viene a ser lo mismo, puesto que se trataría siempre de actividad comercial.

Laomedea: "Cuidadora del pueblo", "Protectora de los hombres".

258 *Polinoe*: la "Multividente".

Autonoe: la "Autovidente". Nótese la análoga terminación de los dos primeros nombres, igual que en el verso anterior. Autonoe es también el nombre de una hija de Cadmo y Armonía (cf., más adelante, el v. 977).

Lisianasa: "Señora que libera".

259 *Evarne*: "la de hermosos corderos". Es probable que el nombre perteneciera originalmente a una ninfa protectora de las greyes.

260 *Psamate*: "Arena de la playa".

Menipe: "la que resiste a caballo" de las olas.

261 *Neso*: la "Isla".

Eupompe: "la que lleva a buen fin".

Temisto: "la que provee a la justicia".

Pronoe: la "Previsora".

262 *Nemerte*: la "Leal", como el padre Nereo (cf. v. 235). En efecto,

este mismo verso contiene la explicación etimológica que Hesíodo da del nombre.

263 *irreprochable*: antes de que termine la lista de la descendencia de Nereo, vuelve a aparecer un calificativo altamente positivo para la noble figura del Viejo del mar, un epíteto sobre el cual se insistirá en el verso siguiente.

265 *Taumante*: cf. v. 237. El "Prodigioso", personifica el mar en sus aspectos extraordinarios.

266 *Iris*: no era sólo la veloz mensajera de los dioses sino también la personificación del arco iris. Por esto el poeta le da, como padre, el "prodigioso" Taumante y, como madre, Electra ("resplandeciente", "brillante"); mientras que, por su rapidez en el vuelo, le asocia en hermandad a las Harpías, furiosos vientos de borrasca.

267 *Harpías*: literalmente, las "Rapaces". Sus nombres significan "viento de borrasca" (Aelo) y "de Rápido vuelo" (Ocipete). Personifican las fuerzas de la naturaleza tempestuosa, que arrastran con todo y hacen desaparecer a los hombres en los naufragios.

270 ss *La descendencia de Forcis y Ceto* (el "Monstruo"). Comprende algunos de los seres monstruosos más conocidos de la mitología griega: las Gorgonas, Cerbero, Quimera, la Hidra de Lerna, el León de Nemea, etcétera. Acerca del lugar de origen y la trasmisión de estas figuras monstruosas a Grecia, H. J. Rose escribe: "En toda esta horrenda progenie podemos reconocer con seguridad la influencia de una fantasía no-griega, principalmente anatólica, sobre la mentalidad griega. Los seres de muchos miembros, Gerión, Cerbero y la Hidra, nos recuerdan todas las divinidades pluricéfalas y con muchos brazos de la religión hindú y de otra religión oriental. La Quimera, una mezcla de león, cabra y dragón, y también la misma Equidna biforme, sugieren los toros alados con cabeza humana y otros monstruos del arte y la leyenda asirios y babilonios. La esfinge es generalmente representada como un ser con cuerpo de león, cara de mujer y con alas, una figura bien nota en el arte oriental, que fue tempranamente adoptada por los griegos" (*Mitología griega*, cit., p. 40).

Greas: significa en griego "Viejas". Los vv. 270-2 van interpretados así: Ceto parió las Greas [nombre con que se conocían estas divinidades

en Grecia] de bellas mejillas, *canosas* desde el nacimiento, y por esto los dioses y los hombres las llaman "las Viejas" (*Greas*).

La atribución del epíteto formulario "de bellas mejillas" a las Greas-Viejas ha parecido a algunos una negligencia del poeta con respecto al uso de la tradición épica oral; pero exactamente lo mismo ocurre en el v. 238 con la madre de las Greas: "Ceto ('Monstruo') de bellas mejillas." Es evidente entonces que Hesíodo, como también una parte de la tradición sucesiva, en el arte figurativo por ejemplo, concebía a estas divinidades como jóvenes hermosas, con o sin pelo canoso; tal vez, según una característica propia del espíritu griego que tiene repugnancia hacia lo que es desagradable (así H. J. Rose, *Mitología griega,* cit., pp. 38-9).

273 *Penfredo... Enío*: nombres de etimología oscura.

274 *Gorgonas*: literalmente "las Terribles", "las Horrendas". En Homero es sólo una y tiene el nombre de Gorgo (*Ilíada*, VIII, 349; XI, 36), mientras que en Hesíodo son tres (el número canónico de la tradición clásica). Sus nombres, en el orden con que aparecen en el v. 276, significan respectivamente: "Fuerte", "Muy Errante" (?) y "Señora". Eran seres monstruosos, con cabellera de serpientes y grandes alas, cuya mirada petrificaba.

277 *sin vejez e inmortales*: conocida fórmula épica que presenta unos de los principales atributos de los dioses y que fue usada sucesivamente también por los filósofos (cf. por ejemplo: el *ápeiron* de Anaximandro, en Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers,* cit., p. 116).

278 *mas con esta sola*: Hesíodo introduce el relato de la suerte de Medusa con la adversativa "mas" para señalar cómo, aunque ella no fuese "sin vejez e inmortal" como las hermanas, sin embargo le tocó la compensación de unirse al dios marino Poseidón. Esto fue para ella un honor y un placer que no tuvieron las hermanas; un honor y un verdadero placer, como nos sugieren la suavidad de la imagen "en un mórbido prado entre flores vernales" y el epíteto perifrástico del dios, delicado y colorístico, "de azul cabellera" que, si bien es de tradición épica, sin embargo aparece sólo aquí en Hesíodo, puesto que el poeta en otros lugares usa el epíteto "sacudidor de la tierra".

Para este aspecto delicado de la fantasía del poeta, cf. la imagen de

la virgen en los *Erga*, 519-24. Una imagen muy parecida, pero del todo mecánica, encontramos también en la *Teogonía*, 970-1.

el de azul cabellera: epíteto épico de Poseidón (cf. *Ilíada*, XX, 144; *Odisea*, IX, 528, 536). El color está sugerido por el mar, y la idea de cabellera, por la movilidad de las olas.

280 *Perseo*: "El Matador". Hijo de Danae y de Zeus-lluvia de oro, fue protagonista de numerosas aventuras entre las cuales destacan la occisión de Medusa y la libertación de Andrómeda (cf. Ovidio, *Metamorfosis*, IV, 604-803; V, 1-249).

281 No debe extrañar el hecho de que, de la unión de Medusa con Poseidón, haya nacido un caballo: Pegaso. En efecto, una de las múltiples funciones que había tenido el dios del mar homérico, en sus orígenes, era la de dios-caballo, como demuestra también el epíteto de *Hipios* que se le atribuía. No hay que olvidar, por otro lado, que Hesíodo acostumbra referirse a menudo a mitos muy antiguos, prehoméricos. Para Poseidón-caballo, cf., por ejemplo, H. J. Rose, *Mitología griega*, cit., pp. 70, 73 *et passim*; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, cit., pp. 94-99; W. F. Otto, *The Homeric Gods*, Beacon Press, Boston, 1964, pp. 27-8.

282-3 Sobre la etimología que Hesíodo ofrece para los nombres de Pegaso y de Crisaor, véase la nota correspondiente al texto griego, porque no es posible apreciarla en la traducción.

284 *Pegaso, al volar*: el caballo era alado.

286 *llevando*: desde el lugar en donde estaban guardados.

287 *Gerión*: gigante alado con tres cuerpos, a quien Heracles mató tras hurtarle sus bueyes (cf. nota vv. 289-294). En el v. 981, es llamado "más fuerte que todos los hombres".

290 *la fuerza de Heracles*: perífrasis por "el fuerte Heracles", usada con frecuencia por Hesíodo y presente en la tradición épica (cf. *Ilíada*, II, 650, 666, etcétera). Se encuentra siempre en final de verso.

289-94 El hecho aquí narrado constituye el décimo trabajo que Heracles tuvo que cumplir para Euristeo, rey de Micenas y Tirinto, a quien trajo los bueyes de Gerión. La isla de Eritea, como las moradas de otros seres monstruosos, se situaba en el extremo occidente, más allá de las columnas de Heracles (estrecho de Gibraltar), en el Océano (véase, también, la nota al v. 215).

El perro bicípite Orto, hijo de Tifón (cf. v. 309), y el boyero Euritión cuidaban de los bueyes rojos de Gerión.

304 *en los Arimos*: o "entre los Arimos", pues no se sabe si se trata de unas montañas o de un pueblo. La ubicación más probable parece ser en el sur de la actual Turquía (entre las antiguas regiones de Lidia, Misia, Frigia y Cilicia), en una antigua zona volcánica. Esto puede explicar por qué Equidna (que es la personificación de un fenómeno volcánico) está situada bajo tierra, y por qué se unió con Tifón (cf. v. 306), que también en Homero estaba ubicado en los Arimos (cf. *Ilíada*, II, 783: "en los Arimos, donde dicen que está de Tifeo la guarida" o, cama nupcial).

305 *inmortal y sin vejez*: es una expresión épica. Cf. *supra*, v. 277 y la nota correspondiente; *Ilíada*, XVII, 444; *Odisea*, V, 218 (referida a la ninfa Calipso).

306 *Tifón*: monstruo con cien cabezas de serpiente y con "miradas" de fuego que, con el nombre de Tifeo, protagoniza el episodio del combate con Zeus (vv. 820-868), en donde encuentra la muerte. Hijo de Gea y de Tártaro (vv. 821-2), fue padre de bien conocidos monstruos: Orto, la Hidra de Lerna, Cerbero, Quimera (vv. 306-325), y de los vientos húmedos y violentos (vv. 869-880).

Probable personificación de fenómenos volcánicos (cf. sus miradas de fuego), era situado por una tradición (Píndaro, *Olímpica* IV, 9; *Pítica* I, 16 y, más tarde, Ovidio, *Metamorfosis*, V, 346-353) bajo el volcán Etna, en Sicilia.

insolente: probablemente por su atrevimiento a luchar en contra de Zeus. Análogamente, será definido insolente Menecio (cf. v. 516).

309 *Orto*: perro de dos cabezas que pertenecía a Gerión y que fue matado por Heracles (cf. v. 293). De la unión con su hermana Equidna nacieron el León de Nemea y la Esfinge tebana (vv. 326-7).

310-2 Se puede notar aquí, como en muchos otros lugares (cf. *Teogonía*, 320, 299-300, 925, etcétera), la acumulación de adjetivos y epítetos referidos a una sola persona, que se considera típica del estilo de los Himnos homéricos y, sobre todo, de los himnos tardíos (cf. West, ed. cit., p. 255, nota al v. 320), pero que caracteriza también, indudablemente, el estilo de Hesíodo.

311 *Cerbero*: perro pluricéfalo que custodiaba el reino de Hades (cf.

más adelante los vv. 769-773) y que conservó su fama de guardián feroz en la tradición posclásica (cf. Dante, *La divina commedia. Inferno*, VI, 14; y Highet, *La tradición clásica*, México, 1954, para otros ejemplos). La tradición clásica le atribuía un número distinto de cabezas [50 en Hesíodo; 100 en Píndaro, fragm. 249 (ed. Bergk) y en Horacio, *Odas*, II, 13, 34; 3 solamente, en Virgilio, *Eneida*, V, 417 ss]. Su nombre aparece aquí por primera vez.

con voz broncínea: esto es, alta y sonora como la de una trompeta de bronce. Cf. el alto grito de Aquiles que suena como trompeta de bronce en la guerra (*Ilíada*, XVIII, 219-222) y la voz "broncínea" del heraldo Esténtor (*Ilíada*, V, 785).

313 *Hidra de Lerna*: enorme serpiente acuática (cf. la raíz de ὕδωρ = agua) que vivía en la palude cercana a la ciudad de Lerna, en Argólide. La tradición le atribuía numerosas cabezas (7, 9 o 50), de las cuales una era inmortal y las demás se duplicaban cuando venían cortadas. Heracles, en su segundo trabajo, quemó los troncos de las cabezas del monstruo, que había cortado con la ayuda de Yolao, y sepultó la cabeza inmortal bajo una gran piedra (cf. Apolodoro, *Biblioteca*, II, 5, 2).

314 *la diosa de blancos brazos*: es uno de los epítetos épicos de Hera.

315 *inmensamente airada*: recuérdese que Heracles era hijo de Zeus y Alcmena (cf. vv. 943-4). Movida por los celos, Hera, esposa y hermana de Zeus, obstaculizó al héroe tebano en toda su vida mortal.

317 *Anfitrionida*: Anfitrión, esposo de Alcmena, fue el padre nominal de Heracles, que aquélla concibió de Zeus.

Nótese el lento proceso de identificación con que Hesíodo presenta al héroe tebano y que ha sido difícil conservar en la traducción: hijo de Zeus (v. 316) ... Anfitrionida (v. 317) ... Heracles (v. 318).

belicoso: literalmente, "caro a Ares", el dios de la guerra. Sin embargo, el adjetivo era tan usual en la poesía épica que equivalía prácticamente a nuestro "belicoso".

Yolao: hijo de Ificles, medio hermano de Heracles. En el poema seudohesiódico *Aspís*, Yolao es auriga de Heracles en el combate contra Cicno.

318 Atenea aparece varias veces como protectora de Heracles. Cf. *Ilíada*, XX, 144 ss; *Odisea*, XI, 626; *Aspís*, 126-7, 325 ss.

322-3 Versos tomados de la *Ilíada* (VI, 181-2: episodio de Belerofonte). La descripción de Quimera corresponde a las representaciones que de ella se hicieron comúnmente en el arte antiguo.

325 *Belerofonte*: antiguo héroe de una saga prehomérica (probablemente micénica), cuyo nombre significa: matador de Belero. Era abuelo de Glauco que, en la *Ilíada* (VI, 155-211), relata su historia.

El epíteto de valiente (*esthlós*), que le atribuye Hesíodo, es original con respecto al texto homérico.

Pegaso: caballo alado con el cual Belerofonte triunfó sobre Quimera. No aparece en el episodio homérico ya citado, mas era bien conocido en Beocia donde se formaron leyendas sobre él (cf. *Teogonía*, 6: fuente Hipocrene). Hesíodo mismo nos habló de su origen (vv. 280-1), de su nombre (v. 282) y de su suerte divina (vv. 283-285).

326 *Y... parió luego*: se sobrentiende, como sujeto, Equidna. Pero también en este caso, como en el v. 319, hay desacuerdo entre autores antiguos y modernos acerca de quién sea la madre de Esfinge y del León de Nemea. También en este caso, West no reconoce a Equidna, sino a Quimera (ed. cit., p. 256).

Esfinge: criatura monstruosa que los egipcios representaban como un león con cara de hombre y los griegos como un león alado con cara de joven mujer. Aparece en el antiguo mito de Edipo como el monstruo que, colocado sobre una roca camino de Tebas, mataba a cuanto hombre, al pasar por allí, no podía solucionar el enigma que le ponía; pero cuando Edipo logró resolverlo, la Esfinge se mató arrojándose al suelo.

Cadmeos: es decir, tebanos. Del nombre de Cadmo, el fundador de Tebas.

327 *Nemea*: lugar de la Argólide, en el Peloponeso. Sede de un santuario de Zeus en donde, a partir del 573 a. de C., se desarrollaron cada dos años los homónimos juegos panhelénicos.

331 *Treto... Apesas*: montes cercanos a Nemea.

332 *la fuerza... de la violencia heraclea*: expresión redundante en la que confluyen las siguientes fórmulas: "la fuerza de Heracles" (*Teogonía*, 951) y "la violencia heraclea" (*ibid.*, 289, 315). Kirk (art. cit., p. 80) considera el verso absolutamente antitradicional.

335 *en los grandes límites*: entiéndanse los límites de profundidad de la tierra, cf. vv. 736-8.

manzanas: o bien "ovejas", pues el vocablo griego se presta a una doble interpretación. En todo caso, se trata de un tesoro.

336 Con este verso se concluye la narración que nos presenta la descendencia monstruosa de Forcis y Ceto, y de los hijos de éstos. Análogamente al caso de la descendencia de Nereo (vv. 263-4) y de Océano y Tetis (v. 368), y al episodio de Hécate (v. 452), un verso (366) sella y resume el contenido de una estructura narrativa homogénea, según las normas reconocidas como peculiares del estilo arcaico (cf. en particular la llamada "composición en anillo", ilustrada por J. Alsina, *Literatura griega*, cit., pp. 147-8). La narración relativa al último hijo de Forcis y Ceto, más que un *afterthought* de Hesíodo como sugiere West (ed. cit., p. 258), constituye, al contrario, el último anillo de la cadena de nacimientos "primarios" de las dos divinidades: Forcis y Ceto, que había quedado abierta con la larga enumeración de los descendientes de Equidna.

337-70 *La descendencia de Océano y Tetis.*

La tradición épica reconocía en Océano el origen del mar, de todos los ríos y todas las fuentes y pozos artificiales (cf. *Ilíada*, XXI, 195-7). Siguiendo esta tradición, Hesíodo enumera los ríos y las ninfas oceánidas, sin pretender nombrarlos a todos —pues eran 6 000—, como él mismo dice en los vv. 363 y 369-70. La enumeración no parece seguir un orden preciso, a pesar de los esfuerzos hechos por los estudiosos para encontrar un orden: los ríos se encuentran en diferentes países —Grecia, Asia Menor griega, Tróade, Tracia, tierras al sur del Mar Negro, Egipto— y están mezclados entre sí; las ninfas de las fuentes y de los arroyos tienen nombres de lo más variado, algunos simbolizando las cualidades paternas, otros aludiendo a regiones geográficas, otros más, a una relación con los hombres.

Un problema largamente debatido es el de la relación entre el catálogo hesiódico de los ríos y el catálogo que aparece en Homero (*Ilíada*, XII, 20-22); problema que se presentaba también para el catálogo de las Nereidas en Hesíodo (cf. *supra*, vv. 240-262) y en Homero (*Ilíada*, XVIII, 39-49). Al respecto, más que postular una dependencia de Hesíodo de la obra de Homero, o viceversa, parece correcto pensar en una derivación de los dos poetas de una misma tradición más antigua que ellos, como supone West (ed. cit., p. 260).

337 *A Océano, Tetis*: ambos son hijos de Gea y Urano.

338 *Nilo*: aquí el río egipcio aparece por primera vez con el nombre que le conocemos. Homero lo llamaba Egipto.

Alfeo: río que fluye cerca de Olimpia, en el Peloponeso.

Eridano: río legendario en el norte de Grecia, que será identificado más tarde, por cierta tradición griega y latina, con el Po en Italia.

339 *Estrimón*: río que corre entre Tracia y Macedonia.

Meandro: en Asia Menor; desembocaba en el Egeo al norte de la ciudad de Mileto. Tenía proverbialmente un curso sinuoso.

Istro: el actual Danubio.

340 *Fasis*: en Asia Menor. Nacía en el Cáucaso y desembocaba en el Mar Negro.

Reso: en la Tróade (Asia Menor).

Aqueloo: el río más grande y más rico en leyendas de toda Grecia. Se encontraba entre las regiones de Etolia y de Acarnania.

341 *Neso*: en Tracia.

Rodio: en la Tróade (Asia Menor).

Haliacmón: río de Macedonia, o bien de Argólide.

Heptaporo: etimológicamente "de siete vías". Se encuentra en Misia (Asia Menor).

342 *Gránico*: en Asia Menor. Será famoso por la victoria de Alejandro Magno sobre los persas (334 a. de C.) y por la victoria del romano Luculo contra Mitridates del Ponto (73 a. de C.).

Esepo: en Asia Menor.

Símois: pequeño río de la Tróade, que unía sus aguas con las del Escamandro al pie de Troya. Símois, Esepo y Gránico están nombrados en la *Ilíada* de Homero.

343 *Peneo*: en Tesalia. Cerca de sus riberas, la hija Dafne, perseguida por Apolo, fue transformada en laurel (cf. Ovidio, *Metamorfosis*, I, 452-567).

Hermo: en Lidia (Asia Menor). Fluía cerca de Cyme, la ciudad en que vivió el padre de Hesíodo cuando practicaba el comercio.

Caico: en Misia (Asia Menor). Próximo al Hermo.

344 *Sangario*: río de Bitinia y Frigia que desembocaba en el Mar Negro. Era uno de los ríos más grandes de Asia Menor. Se encuentra también en Homero.

Ladón: en Arcadia.

Partenio: en Paflagonia (Asia Menor); desembocaba en el Mar Negro. Su nombre significa "virginal"; y así lo explica un verso citado por Esteban de Bisancio, s. v. *Parthenios*: "tan apacible fluyendo, cual suave virgen camina".

345 *Eveno*: en Etolia. Este río fue espectador de un famoso episodio mítico: el rapto de Deyanira por obra del centauro Neso y la muerte de éste causada por una flecha envenenada de Heracles.

Ardesco: probablemente en Tracia.

Escamandro: "divino" también en Homero. Nacía en el monte Ida y recibía las aguas del Símois en la llanura de Troya. En la *Ilíada*, XXI, 136 ss, Escamandro persigue a Aquiles y es detenido, en fin, por las llamas de Hefesto.

346-7 *que... crían a los jóvenes para varones*: las ninfas eran consideradas en Grecia como *kourotrophoi* (cf. v. 450: referido a Hécate), del mismo modo que dadoras de fertilidad, para las mujeres.

Cuando un joven llegaba a la edad viril y se cortaba la cabellera, por primera vez desde su nacimiento, la dedicaba al río o a las ninfas del lugar natal como seña de agradecimiento por la crianza propiciada por ellos. Cf. *Ilíada*, XXIII, 141 (referido a Aquiles) y Esquilo, *Coéforas*, 6 (referido a Orestes). Cf. también Pausanias, I, 37, 3; VIII, 20, 3; VIII, 41, 3; y un escolio a Píndaro, *Pítica* IV, 145, que dice: "pues los antiguos cortaban los primeros cabellos para los ríos, símbolo de que al agua se debía el crecimiento de todo".

347 También Apolo protegía a los jóvenes. Cf. *Odisea*, XIX, 85 ss.

348 *y los Ríos*: cf. nota a los vv. 346-7.

349 *Peito*: "Persuasión", sea porque el sonido del agua de una fuente se parece a un discurso persuasivo (F. Solmsen, en *Transactions of the American Philological Association*, 85, 1954, p. 5, n. 14), sea porque es necesaria en la cría y educación de los jóvenes.

Admete: "Soltera", "Virgen". Este nombre, junto con muchos otros de la lista que sigue, fue adoptado por el poeta que compuso el *Himno a Deméter*, v. 418 y ss, para indicar a las compañeras de Perséfone.

Yante: "violácea". Cf. *Teogonía*, 3: "violácea fuente". Para algunos autores equivale a: "la que alegra" (de *iainō*, como en el v. 356).

Electra: es el nombre de un arroyo de Tesalia y de Creta.

350 *Dóride*: este nombre debe relacionarse con Polidora (354) y Eudora (360), y alude claramente a los dones que las ninfas ofrecen a los jóvenes. Dóride era también el nombre de la madre de las Nereidas (cf. nota al v. 241) y de una de estas últimas (v. 250).

Primno: tal vez, "la que brota al pie del monte" (ἐν πρυμνωρείᾳ). Así Schömann en su edición de la *Teogonía*, v. 350..

Urania: "Celeste".

351 *Hipo*: "Potra". Relaciónese el nombre con Hipocrene (v. 6), Menipe (v. 260), Hipotoe e Hiponoe (v. 251). Todos estos nombres están formados con la raíz de "*hippos*-caballo"; un fenómeno que apunta a tradiciones griegas antiquísimas en las que el elemento acuático estaba relacionado con la figura del caballo. Por ejemplo, un epíteto de Poseidón era Hipio y a veces el dios asumía forma equina; las fuentes mismas se consideraban brotadas de la coz de un caballo (cf. *Teogonía*, v. 6 con nota) antes de que se les supusiera originadas por un golpe del tridente de Poseidón.

Climene: desposó a Japeto de quien concibió, entre otros, a Prometeo y Epimeteo (cf., más adelante, v. 507 ss).

Caliroe: "de bella corriente". Aparece en el poema como madre de Gerión (vv. 287-88 y 979-83).

352 *Zeuxo*: tal vez, "la que une en matrimonio" (cf. la raíz de ζεύγνυμι = poner el yugo). Nos ayuda a comprender el motivo de su inclusión en la lista un escolio a Píndaro, *Pítica* IV, 106: "ningún matrimonio se lleva a cabo sin las ninfas".

Idía: "la que sabe" (de la misma raíz de *video* lat.). Esposa de Eetes y madre de Medea (cf. vv. 960-61).

353 *Plexaura y Galaxaura*: contrariamente a las apariencias, la segunda parte de estos nombres compuestos (aura) parece corresponder a un antiguo vocablo griego que significaba "agua" y no al vocablo *aura* que significa "brisa" (cf. West, ed. cit., p. 266).

Galaxaura parece indicar la blancura de las aguas (cf. γάλα = leche).

Dione: esposa de Zeus fluvio que tenía en Dodona una fuente oracular.

354 *Melobosis*: "la que alimenta a las ovejas". Porque las greyes beben en arroyos y fuentes.

Toe: la "Veloz".

Polidora: "la de muchos dones".

355 *Cerceis*: probablemente "la Tejedora" (de *kerkis* = espolín). La asociación de ésta con las otras ninfas oceánidas es muy libre. Tal vez, por su relación con la ninfa Admete (v. 349), representa una actividad femenina propia también de las vírgenes.

Pluto: "Riqueza". Es fácil pensar que el agua de ríos y arroyos pudiera asociarse a la idea de prosperidad, en un país como Grecia tan pobre de aguas dulces. La riqueza, además, fue siempre considerada en la época arcaica como un don divino. Cf. *Erga*, 126 y 320.

356 *Perseis*: madre de Circe y del rey Eetes (cf. v. 957).

Yanira: probablemente, "la que alegra /o/ serena".

Xante: la "Rubia". Cf. el río Xanto o Escamandro, en la Tróade.

357 *Petrea*: la "Rupestre".

Menesto: tal vez, la "Resistente".

Europa: no simboliza el continente europeo, como tampoco Asia en el v. 359, sino, al máximo, la Grecia continental (como en el *Himno a Apolo*, 251 y 291). En una tradición tardía (Calímaco), Europa es una fuente en Dodona.

358 *Metis*: "Prudencia". Fue la primera esposa de Zeus (cf. v. 886 ss). Una "nodriza" particularmente importante para los hombres.

Eurinome: "la de amplio reino". Fue la tercera esposa de Zeus y madre de las tres Gracias (cf. v. 907 ss). Mazon (ed. de 1928, p. 45, en nota) la consideró como una personificación del poder regio de Océano.

Telesto: "la que lleva a término". Tal vez en relación con aquella característica de Océano señalada en el epíteto: "el río que en sí mismo termina" (v. 242).

359 *Criseide*: "Áurea".

Calipso: la "Ocultadora". En Homero (*Odisea*, I, 11-95 y V, 1-281) es hija de Atlante y mantiene apartado del mundo por siete años al héroe Odiseo. En la *Teogonía*, 1017-18, engendra de éste a dos hijos: Nausitoo y Nausinoo.

360 *Eudora*: "Buen Don". Es también el nombre de una Nereida (cf. *supra*, v. 244).

Ociroe: "Rápida Corriente".

Tyche: "Suerte". Equivale al latín: *fortuna*.

Anfiro: "que corre alrededor", como su padre Océano que ciñe la tierra.

361 *Estigia*: la "Odiosa"; cf. vv. 775-6: "una diosa... a los inmortales odiosa, la terrible Estigia". Este carácter le viene porque con sus aguas juran los dioses y, si perjuran, son castigados severamente y, además, porque corre subterránea en el Tártaro oscuro. Es la más importante y la mayor de las hijas de Océano (vv. 361 y 776-7) y, como tal, es presentada por el poeta al final de la lista. Se casó con Palante y tuvo como hijos a Celo, Victoria, Poder y Fuerza, que están siempre al lado de Zeus (cf. v. 383 y ss).

364 *son tres mil*: es decir, muy numerosas.

365 *la tierra... recorren*: la tierra, en cuanto es atravesada por ríos y torrentes, a quienes alimentan las ninfas oceánidas.

367 La lista de los hijos de Océano se abría con los ríos y proseguía con las ninfas oceánidas; pero, después de nombrar a los más importantes entre ellos, Hesíodo invierte el orden y prosigue hablando de las otras ninfas para terminar nuevamente con los ríos. Un ejemplo más de composición en anillo.

360 *es difícil*: respetando la etimología del adjetivo griego tendríamos: "es penoso".

370 Lo que quiere decir que la importancia de muchos ríos es puramente local.

371-4 *La descendencia de Tea e Hiperión.* Cf., al respecto, nuestra introducción al poema, p. CXXXVII. La tradición antigua consignaba a Hiperión como padre de Sol; con el tiempo, empero, Hiperión será un simple epíteto solar.

371 *Tea*: hija de Gea y Urano, y hermana del esposo Hiperión (cf. *supra*, vv. 134-5).

Helios: el Sol.

Selene: la Luna. Asumida como diosa por Hesíodo, es un simple fenómeno natural en Homero.

372 *Aurora*: ya asociada con Helios y Selene en el v. 19.

terrestres: literalmente, "que viven sobre la tierra".

375 *Crío*: hijo de Gea y Urano (cf. v. 134).

Euribia: hija de Gea y Ponto (cf. v. 239).

376 *Astreo*: divinidad probablemente inventada por Hesíodo, cuyo

nombre denuncia su paternidad con respecto a las estrellas. Arato, *Fenómenos*, 98, tomará de la *Teogonía* el nombre y la paternidad de Astreo.

Palante: divinidad prácticamente desconocida, cuyos hijos están siempre al lado de Zeus según la versión hesiódica (cf. vv. 383-401).

377 *Perses*: padre de Hécate (cf. vv. 409-411). Su calidad es la prudencia (no es inoportuno recordar que el homónimo hermano de Hesíodo posee todo menos que prudencia).

378 *Aurora*: es madre de los vientos. Cf. *Erga*, 547 donde se dice: "fría es la aurora cuando Bóreas se abate".

379 *Céfiro*: fuerte viento que procede de occidente y que anuncia la primavera, cuando el cielo está despejado de nubes. De aquí, el epíteto "esclarecedor".

Bóreas: fuerte viento del norte.

380 *Noto*: viento que sopla violento de sur-oeste aportando la lluvia (cf. *Ilíada*, III, 10; XI, 306).

381 *la Matutina* = Aurora.

la estrella Eosforo: literalmente, "que lleva la Aurora". Corresponde al planeta Venus que es visible únicamente pocas horas antes del amanecer o después de la puesta del sol (por lo cual recibió también el nombre de Héspero = estrella de la tarde, que aparece en la *Ilíada*, XXII, 318). Naturalmente, Hesíodo elige aquí el nombre que aclara su filiación de Eos-Aurora.

383 *Estigia*: es una divinidad personificada que no aparece en los poemas homéricos; allí se encuentra únicamente la fórmula "agua de Estigia" (*Ilíada*, II, 755; VIII, 369; XIV, 271; XV, 37; *Odisea*, V, 185; X, 514) sobre la cual se realiza el juramento más sagrado. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 33, escribe con mucha agudeza que, debido al interés que tenía acerca del juramento y del perjurio, nuestro autor fue creando todo un nexo de acciones que la simple fórmula épica no contenía en lo absoluto. Véase la nota a los versos siguientes.

384-5 *Celo, Victoria... Poder y Fuerza*: ninguna tradición anterior a Hesíodo asignaba estos hijos a Estigia, ni los concebía tampoco como aliados de Zeus. Solmsen (*op. cit.*, pp. 33-4) nos presenta una reconstrucción muy atendible del proceso a través del cual Hesíodo fue creando

el mito etiológico que sigue y que constituye el pasaje de Estigia (vv. 383-403). Con este mito el poeta logra explicar por qué Victoria y Poder siempre acompañan a Zeus y por qué los dioses juran sobre las aguas de Estigia.

Arrancando, pues, de la fórmula épica "agua de Estigia", Hesíodo se habría preguntado por qué los dioses juraban con ella, contestando luego, en el mito, que Zeus lo había dispuesto así para compensar la ayuda de Estigia, no personal sino realizada a través de sus hijos, cuando el gran dios más la necesitaba; es decir, durante la Titanomaquia. ¿Qué nombre podía dar el poeta a aquellos hijos de cuya ayuda Zeus estaba necesitado? La fantasía hesiódica creó entonces a Poder, a Fuerza y a Victoria (*Nike*, que en Homero no se encuentra nunca personificada). Es evidente, en efecto, que los nombres de esas divinidades las ponen en relación casi necesaria con Zeus y no están creados con base en las características maternas, como era por ejemplo el caso de Noche y de su descendencia. "Esta vez el desiderio de explicar la posición privilegiada de Estigia en los poemas épicos de Homero era más fuerte en el poeta [Hesíodo] que cualquier otra consideración" (así Solmsen, *ibid.*).

Celo: entiéndase, de los demás dioses hacia la gloria de Zeus (cf. Sófocles, *Áyax*, 503).

Victoria, Poder y *Fuerza*: la tradición posterior a Hesíodo mantuvo el honor que el poeta beocio atribuyó a estas divinidades y su asociación con Zeus.

Fidias, por ejemplo, representó a Zeus olímpico, en la estatua colosal del dios para el templo de Zeus en Olimpia, sosteniendo en su mano derecha a Nike-Victoria. Por otro lado, Esquilo abre su *Prometeo encadenado* presentando a Poder y Fuerza como ejecutores de las órdenes de Zeus padre.

Es interesante observar junto con J. P. Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 79; trad. castellana, citada en la nota al v. 90, p. 68) que: "*Kratos y Bia,* los dos viejos acólitos de Zeus, que no debían alejarse ni por un instante de su trono porque personificaban lo que el poder del Soberano comporta de absoluto, de irresistible y de irracional, pasan al servicio de la Ley", que es al mismo tiempo fuerza

y justicia, cuando se empiezan a poner los cimientos del sistema democrático en Atenas, con Solón.

390 *el Olimpio fulminador*: Zeus, que habita la cumbre más alta del Olimpo y es dueño del rayo.

391 *hacia el prócer Olimpo*: en efecto, los dioses aliados de Zeus combatirán a los Titanes desde el Olimpo.

393-4 *el honor de antes*: esto es, su esfera de influencia. Evidentemente se hace aquí una alusión a la distribución de honores efectuada, no ecuánimemente (cf. v. 395), por Cronos. Véase, al respecto, nuestra introducción al poema, pp. CLXX-CLXXI.

394-6 Zeus asegura, primero, que mantendrá los privilegios ya asignados entre los dioses y, luego, que concederá otros privilegios a aquellas divinidades que habían sido injustamente tratadas por Cronos. Su distribución de honores será verdaderamente justa (cf. v. 396: "como es justo", una expresión formularia que aquí adquiere un significado muy oportuno).

398 *según los consejos del padre*: Océano, padre de Estigia, es evidentemente un Titán aliado de Zeus. En la tradición épica se le conocía probablemente como una figura positiva y buena; cf. *Ilíada,* XIV, 200-4, donde se dice de él que recibió a Hera cuando Cronos fue despojado del poder.

400 *juramento*: en el sentido de que se tenía que jurar por sus aguas.

402-3 Estos dos versos claramente no tienen ninguna función para con el episodio mítico antes narrado. Hesíodo sintió la necesidad de terminar el pasaje con un reconocimiento de la actuación *justa* de Zeus y de su poder absoluto, del mismo modo como concluyó el relato del nacimiento de Zeus y de su victoria sobre el padre Cronos con un verso que reza "confiando en éstos, [Zeus] sobre mortales e inmortales domina" (v. 560). Cf., además, los vv. 613-6 y 885.

404 *Febe*: una de los doce Titanes (cf. v. 136). Su nombre significa "luminosa" y es originariamente un epíteto. Sin duda, Hesíodo lo creó para ella, abuela de Apolo, apoyándose en la tradición épica que presentaba a este último como Febo Apolo (v. nota al v. 14).

406 *Leto*: cf. nota al v. 18.

de peplo azul: parece ser un epíteto cultual que generalmente se

asocia a un luto. Tal vez existía un culto de Leto con estas características, mas casi nada sabemos de ello.

siempre dulce: posiblemente Platón tuvo presente este pasaje hesiódico cuando presentó la etimología del nombre de Leto (*Cratilo*, 406a).

409 *Asteria*: cf. los astros. El nombre de Asteria es muy indicado para una hija de Febe-Luminosa; además, como hace notar West (ed. cit., p. 281), Asteria es hermana de Leto quien tuvo sus hijos en la isla de Delos, originariamente llamada Asteria.

de buen renombre: es también un epíteto cultual de Artemisa, sobrina de Asteria, en el sentido de: "de quien es bueno hablar" (así West, ed. cit., p. 281). Sin embargo, nos parece mejor entender el epíteto como "honrada", puesto que después el poeta insiste en la moralidad de su matrimonio con Perses "quien entre todos descollaba en prudencia" (v. 377).

411 *Hécate*: el significado del nombre, que es también un epíteto de Artemisa y de Apolo, parecería ser "que puede lo que quiere". Era probablemente una muy antigua divinidad lunar que fue identificada, con el tiempo, con numerosas divinidades: Deméter, Perséfone, Artemisa. Acerca de su origen oriental, cf. nuestra introducción al poema, p. CXLIX, n. 30.

Una discusión muy amplia sobre las características de esta divinidad, sobre la gran veneración que Hesíodo sentía por ella, sobre la autenticidad o no de todo el pasaje relativo a Hécate (vv. 411-452), con abundante bibliografía, se encuentra en la edición de West, cit., pp. 276-280.

411-49 Este pasaje tiene, según algunos autores, una estructura en espiral: un primer anillo compositivo, que se cierra reiterando la idea con que comienza el pasaje (cf. vv. 411-2 y 415), se conecta con otro, mucho más extenso, que trata de la relación existente entre la diosa y los hombres que le son fieles.

414 *mas ella*: la esfera de influencia celeste de Hécate está presentada separadamente de las otras (sobre la tierra y el mar) porque el poeta, tal vez, quiso enfatizarla.

415 El verso es un eco amplificado de 411-2: "a quien sobre todos honró Zeus Cronida".

416 *Y en efecto*: esta expresión no se justifica por lo anterior mas

sólo si la relacionamos con un pensamiento no expresado por el poeta; es decir, "por los inmortales dioses sumamente es honrada (v. 415), mas también por los hombres; en efecto..."

417 *con ricas ofrendas, según el uso*: establecido después de que los dioses y los hombres llegaron a un acuerdo sobre los sacrificios en Mecona (cf. *infra*, vv. 556-7). Antes, en efecto, los hombres rehusaban hacer sacrificios a los dioses; cf. los hombres de la raza de plata en *Erga*, 136-7.

Sobre los sacrificios que el hombre piadoso debe realizar en honor de los dioses, cf. *Erga*, 336-40.

418 *a Hécate invoca*: esta idea es un poco sorprendente porque Hécate no era muy conocida en Grecia en tiempos de Hesíodo; por consiguiente, sería difícil imaginar que cualquier hombre, cuando quisiera propiciarse los dioses, invocara a esa diosa. Forzando el texto, de modo bastante arbitrario, podríamos obtener este sentido: cuando un hombre propicia a los dioses y a Hécate invoca, mucho honor... le sigue.

El respeto del texto, por el contrario, nos llevaría a suponer una exageración del poeta con respecto a la fama de Hécate en territorio griego, lejos de Asia Menor.

421 *los que de Gea y de Urano nacieron*: es decir, los Titanes (cf. v. 154).

422 *un honor*: su propia esfera de influencia. Cf. vv. 393-4.
obtuvieron: como consecuencia de una repartición, misma a la que se alude más adelante en el v. 425. Cf. la nota al texto griego.

de todos éstos tiene una parte: sin sobreponerse a las influencias de los demás dioses, sino armonizando con ellas, conforme al esquema hesiódico. La expresión "de todos éstos" es un anacoluto: entiéndase, de todos los honores que tienen los Titanes.

He aquí, y en los versos siguientes, una aparente contradicción con cuanto el poeta había dicho (vv. 412-3): que *Zeus* otorgó a Hécate dones espléndidos en la tierra, en el mar y en el cielo. En realidad, podemos pensar que Zeus amplió los honores que la diosa había ya recibido.

424 *los primeros dioses Titanes*: bajo el reino de Cronos, quien efectuó el primer reparto de honores.

426 ss Empieza aquí un nuevo anillo compositivo que se cierra, con la misma idea, con los vv. 448-9.

426 *por ser unigénita*: sin hermanos que pudieran defender sus intereses.

428 *porque Zeus la venera*: otra vez el poeta hace manifiesta la estrecha relación que existe entre Hécate y la máxima divinidad olímpica.

429 *A quien quiera*: aquí, como en los vv. 430, 432, 439, 443, 446 y en el pasaje del encuentro entre Hesíodo y las Musas (v. 28), se pone énfasis en la libre voluntad de las figuras divinas, que, sola, puede dar razón del porqué los dioses no hacen siempre lo que uno espera de ellos. Cf. también *Ilíada*, IV, 41; X, 556; *Odisea*, III, 231; V, 48; X, 22; XIV, 445, etcétera.

Sobre las preferencias y las animadversiones de los dioses para con los hombres mortales, cf. A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, cit., pp. 109-122.

asiste y socorre: está a un lado y ayuda. No se trata de sinónimos.

434 ss Para la trasposición de los versos, cf. notas al texto griego.

434-430 Para la imagen, cf. v. 84 y ss.

434 *reyes augustos* = jueces, cf. nota al v. 80 ss.

en los procesos: literalmente, "en el proceso"; es decir, en el ejercicio de la justicia.

430 *en el ágora*: donde se llevaban a cabo los procesos y donde la gente se congregaba para las transacciones comerciales. Cf. nota al texto español de *Erga*, 28.

431 *la guerra homicida*: expresión épica. La aliteración: "homicida... hombres", está presente también en el texto griego.

432 *se arman, allí asiste... la diosa*: es decir, está a su lado. Véanse, en las vasijas áticas, las numerosas representaciones de un guerrero que se prepara para ir a la guerra, asistido por una divinidad además que por un miembro de su familia.

433-439-435 El nexo existente aquí entre guerreros, caballeros y juegos atléticos hizo pensar a West (ed. cit., pp. 45 y 286) que Hesíodo se refiriera concretamente a los juegos fúnebres de Cálcide en Eretria, celebrados en honor de Anfidamante (*Erga*, 654-5), y a sus asistentes.

Sin embargo, nos parece que no sea muy oportuno referir las imá-

genes hesiódicas a un acontecimiento tan preciso. En efecto, la asociación entre guerreros, caballeros (los aurigas de los carros de combate de la épica homérica) y juegos atléticos constituye un cuadro de tradición épica (cf., por ejemplo, *Ilíada*, XI, 47 y 149 ss; XXIII, 108-227) que, aunque contrasta con los gustos personales de nuestro autor, está plenamente justificado en este pasaje dedicado a la omnipresencia de Hécate en las actividades humanas. De este modo, se comprende también la inserción de la pintura de los pescadores (vv. 440-3) y de los animales de cría (vv. 444-7), a quienes Hécate asiste benigna o adversa; lo cual, por el contrario, no tiene mucho que ver con los juegos fúnebres de Anfidamante.

Diremos, en fin, que Hesíodo quiere exaltar el poder de la diosa sobre los hombres en cualquier momento de la vida de éstos (cf., también, los vv. 450-1) e independientemente de su condición social.

433 *gloria*: la gloria que reciben los guerreros victoriosos en el combate, es un concepto propio de la poesía épica homérica y, en general, bastante ajeno a la mentalidad de Hesíodo. Cf., al respecto, la nota a los vv. 433-439-435.

440 *el azul proceloso trabajan*: el verbo griego que tradujimos por "trabajan" significa propiamente "trabajar la tierra" y, de allí, "arar". La expresión por tanto es metafórica.

El azul = el mar. Metonimia que no debemos considerar como un artificio literario, sino más bien como un ejemplo del lenguaje alusivo propio del habla popular cuando se quiere evitar el uso de un vocablo directo [cf., también, *Erga*, 524 (el Sinhueso), 571 (el-que-trae-su-casa), 605 (el-que-duerme-de-día), 742 (la-de-cinco-ramas), 778 (la Providente)]. Así Shipp, *The Language of Homer*, cit., p. 70, n. 1.

Homero, análogamente, usa "el húmedo" = el mar (*Ilíada*, X, 27; XIV, 308; *Odisea*, IV, 709; XX, 98).

441 *Sacudidor de la tierra*: es Poseidón.

442-3 *fácilmente ... fácil*: cf. *Erga*, 5 (nota al texto español).

443 *cuando aparece*: cuando los peces se ven en el agua. Probablemente el poeta está pensando en la pesca con arpón o con fisga (cf. Poseidón y su tridente).

444 *Hermes*: este dios era venerado también como protector de los pastores.

450-1 Estos versos parecen estar fuera de lugar después del v. 449; se trata tal vez de una idea tardía del poeta, para obviar un originario olvido, a la que sigue, como conclusión del pasaje, el v. 452 que es decididamente infeliz.

vieron con ojos... la luz: es decir, nacieron.

451 *tras ella*: después que ella nació. Puesto que Hécate nació antes de que Zeus efectuara la distribución de las zonas de influencia entre los dioses, esta expresión contradice el v. 450 donde se afirma que: "*el Cronida* la hizo nodriza". Posiblemente esta última frase no debe ser interpretada al pie de la letra.

453 *Rea*: una de los doce Titanes, hijos de Gea y de Urano (cf. v. 135). Se le identifica con la diosa frigia Cibele y con la gran diosa Madre Tierra (en efecto, Rea puede ser una forma invertida de *era* = tierra); y a menudo resulta imposible distinguirla de Gea. Era grandemente venerada como diosa de la fertilidad, bajo nombres distintos, en todo el bacino del Mediterráneo. Algunos autores han sugerido que su posición como esposa de Cronos se debió simplemente al hecho de que, en una leyenda cretense, ella era la madre del dios que los griegos identificaron con Zeus.

454 *Hestia*: no aparece nunca en los poemas homéricos. Sucesivamente fue venerada como la diosa del hogar, protectora de la familia y del Estado (el hogar común de los ciudadanos); en Roma, recibió el nombre de Vesta.

Sobre los principios que Hestia encarna en el mundo social de los griegos y sobre la función que es llamada a desempeñar en el ámbito de las prácticas institucionales griegas, en asociación con Hermes, véase el interesante ensayo de J. P. Vernant, "Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento entre los griegos", en *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971², pp. 124-170.

Deméter: etimológicamente, Tierra Madre. Diosa de la agricultura, asociada en el culto de los Misterios Eleusinos con su hija Perséfone. Aparece como madre de Pluto más adelante, en los vv. 969-74.

Hera de áureas sandalias: cf. vv. 11-12.

455 *bajo tierra*: el reino de Hades era el mundo subterráneo.

456 *de alma cruel*: Hades era conocido tradicionalmente como un dios inflexible.

457 *padre de dioses y hombres*: epíteto tradicional, específico de Zeus.

460 *A las rodillas*: *sc.* de la madre, que partoría a sus hijos de rodillas. Esta posición debía ser bastante frecuente en la antigua Grecia: véase el *Himno a Apolo*, 117-8 (cuando Leto pare a Apolo, arrodillada en el pasto y abrazada de una palmera), y Pausanias, VIII, 48, 7.

461 *Uranidas*: aquí, los descendientes de Urano y no sus hijos.

462 *ningún otro... honor regio tuviera*: es la primera vez que, en Hesíodo, Cronos aparece como rey; sin embargo, el hecho de que esto sea dicho de paso hace pensar que se tratara de un dato tradicionalmente conocido.

463 *de Gea y de Urano*: son bien conocidos los dones proféticos de Gea que fue la primera divinidad en ocupar la sede oracular de Delfos (cf. Esquilo, *Euménides*, 2; Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, 1248; Aristonoos de Corinto, *Peán a Apolo*, I, 21, etcétera. Para mayores detalles cf. J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, pp. 86 ss). En cuanto a Urano, se encuentra citado aquí con una función puramente complementaria.

464 *era destino*: el concepto parece contradecir la idea hesiódica de que el destino está supeditado a la justa administración de Zeus (cf. vv. 904-6, donde se dice que las Moiras reciben los honores de Zeus, su padre). Podemos pensar, sin embargo, o bien que las Moiras de los versos 904-6 representan únicamente el destino humano, o bien que Hesíodo está vinculado aquí por una expresión típica de la tradición poética oral, que encajaba muy bien en el hexámetro.

465 *por la voluntad del gran Zeus*: cf. la nota correspondiente al texto griego.

466 *ciega mirada*: expresión épica que, por el fuerte contraste de sus términos, tiene una gran fuerza expresiva.

469 *por parir ya estaba*: *sc.*, Rea.

472 *las Erinias vengar...*: cf. nota al v. 185. Sobre las amenazas de Urano emasculado, cf. v. 210 y nota al texto español. La alusión que hace Rea a Urano de que ahora, por fin, él podía tomar su venganza, resulta muy oportuna a fin de obtener la ayuda deseada del padre.

473 *tortuoso*: literalmente "de mente tortuosa".

474 *obedecieron a la hija*: vale decir, atendieron a sus deseos.

475-6 Es interesante la forma como Hesíodo deja implícito el contenido de la profecía, reservando su exposición para después, cuando

aquélla se cumplirá (v. 481-506). Por el contrario, es común en la técnica narrativa de la poesía épica exponer ampliamente el contenido de un discurso, una orden, etcétera, y luego reproducirlo, casi sin alteración, cuando se trasmite a otro o bien cuando se ejecuta (cf. *Ilíada*, II, 11-15 repetidos en II, 23-24 y 60-70; II, 157-165 repetidos en II, 173-181; XVI, 666-83, etcétera).

477 *la enviaron*: propiamente, le dijeron que fuera. Rea efectivamente fue a Licto después (cf. 481 ss).

Licto: uno de los más importantes centros de Creta (cf. *Ilíada*, II, 646 ss). En sus alrededores existían muchas grutas sagradas frecuentadas en la época minoica (cf., al respecto, los datos recogidos por West, ed. cit., p. 297). Tal vez Hesíodo se refería a la gruta del monte Ida, que era un lugar consagrado muy importante en su tiempo.

479 *lo recibiría*: [le dijeron que] lo recibiría.

480 Nos encontramos aquí frente a una tradición que no aparece en los poemas homéricos. El Zeus de Homero, padre de dioses y hombres, es el soberano divino que no es posible concebir como niño. Sin embargo, como escribe W. K. C. Guthrie, "la imagen de Zeus infante no era desconocida en lo absoluto por los griegos" (*The Greeks and their Gods*, cit., p. 40) y, después de Hesíodo, la historia de su nacimiento fue representada a menudo, sobre todo en la literatura y en los monumentos de la época helenística y romana.

"En esta historia somos transportados a un mundo diverso del de los aqueos homéricos. Éste no es el dios del cielo de los indoeuropeos. Sus afinidades son más bien con los cultos a las divinidades infernales del bacino egeo, que se habían desarrollado allí por innumerables siglos antes de la llegada de los aqueos o de cualquier otro griego" (Guthrie, *op. cit.*, p. 42). Sobre la figura de Zeus, puede consultarse la obra citada de Guthrie, pp. 35-65; sobre el destronamiento de Cronos por obra de Zeus, R. Graves, *The Greek Myths*, I, Harmondsworth, 1962, pp. 39-44. Entre las fuentes antiguas, el testimonio más rico sobre el nacimiento y la "infancia" de Zeus es ofrecido por Apolodoro, *Biblioteca*, I, 1, 7.

481 *en la negra noche ligera*: el epíteto de "ligera", referido a la noche, sorprende un poco. Probablemente estamos en presencia de una fórmula épica que procede de otra, más comprensible: "ir velozmente / ligeramente a través de la negra noche".

482 *en las manos tomándolo*: pleonástico después de "llevándolo" (v.

481), a menos de que se considere a este último verbo en el sentido de "llevándolo en su vientre". Entonces, "en las manos tomándolo" se referiría a un momento sucesivo al parto y vendría a significar: recogiéndolo apenas nacido.

483 *en la hondura*: porque la gruta era muy profunda. En este verso, y en el verso siguiente, podemos apreciar una característica del estilo de Hesíodo, que consiste en realizar una descripción agregando un elemento a otro, sucesivamente, hasta ofrecer el cuadro completo; aquí: "en un antro..., en la hondura..., en el monte..."

484 *monte Egeo*: nombrado sólo en este pasaje. Es difícil identificarlo con una montaña específica situada cerca de Licto, en Creta. Su nombre y su identificación constituían un problema ya en la antigüedad tardía (cf. un escolio a Arato, *Fenómenos*, 33 que dice: "cerca del monte Ida; algunos escriben 'cerca del Egeo' tomando el nombre de Hesíodo...")

486 *Uranida*: es Cronos, hijo de Urano.

de los dioses primeros: es decir, de los Titanes.

488 *no pensó en su mente*: es decir, no sospechó.

492-3 El crecimiento rápido es característico de un dios joven. Cf. *Himno a Apolo*, 127 ss; *a Deméter*, 241; *a Hermes*, 17-18; Calímaco, *Himnos*, I, 55-7.

495 *echó fuera*: es traducción literal. Equivale a "vomitó".

496 *por las artes y la fuerza*: alusiones a la victoria de Zeus sobre Cronos por medio de una acción violenta estaban contenidas ya en los vv. 73 y 490. En cuanto a las artimañas empleadas, no sabemos más del texto hesiódico; Apolodoro (*Biblioteca*, I, 1, 7) relata que Zeus propuso a Rea devenir copero de Cronos y, con la ayuda de ella, proporcionó al padre una poción vomitiva mezclándola con miel.

498-9 Para el estilo, cf. nota al v. 483. La piedra que Zeus, según la versión hesiódica, asentó en Delfos fue vista por Pausanias (X, 24, 6), quien refiere que se acostumbraba untarla diariamente con aceite de oliva y cubrirla con lana en ocasión de las festividades.

499 *Pito*: es otro nombre de Delfos, que le viene a este lugar sagrado porque allí Apolo venció a un dragón terrible y con sus rayos (Apolo Helios = Sol), hizo que se pudriera (*puthein* en griego; de donde procede el español "pudrimiento", "putrefacción", "podrirse"). El mito está relatado por primera vez en el *Himno a Apolo Pítico*, 349-74 y, en particular, 371-4.

Parnaso: monte de la Fócide, consagrado a Apolo y a las Musas, en cuyas vertientes está situado el santuario de Delfos = Pito.

500 *a ser seña después*: así fue en efecto, cf. Pausanias, X, 24, 6.

501-6 Recogiendo las observaciones muy oportunas de West (ed. cit., p. 304), diremos que este episodio de la vida de Zeus encuentra aquí un lugar apropiado, en cuanto que permite al poeta terminar la sección relativa al destronamiento de Cronos, que tiene a Zeus como actor protagonista, exaltando el poder de este último e indicando los instrumentos de los cuales se sirve; y en segundo lugar, porque no hubiera podido ser tratado en el episodio de la Titanomaquia, junto con la liberación de los Centímanos, so pena de hacer pesado aquel relato.

501 *a los tíos paternos*: se trata de los Ciclopes.

502 *el padre*: es decir, Urano, el padre de ellos, mismo que ató con cadenas a sus otros hijos centímanos (cf. v. 617 ss). La referencia a Urano se infiere de la expresión que antecede: "los Uranidas".

en su locura: tal vez por tenerle miedo a su fuerza.

505 *que antes... Gea ocultaba*: después que los Cíclopes fabricaron el rayo (cf. v. 141), probablemente lo dieron a Gea, junto con el trueno y el relámpago, a fin de que Cronos no se apoderara de ellos.

506 *éstos*: el trueno, el relámpago y el rayo.

507 *Japeto*: hijo de Gea y Urano (cf. v. 134), que fue echado al Tártaro, junto con el hijo Menecio, por haberse rebelado a Zeus. Esta tradición, sin embargo, no está recogida por Hesíodo; y en Homero (*Iliada*, VIII, 479) se contiene sólo una breve alusión a ella.

508 *Climene*: cf. v. 351.

509 *Atlante*: "el que soporta" (véanse los vv. 517-9). Cf. nota al texto griego.

510 *Menecio*: probablemente "el que resiste [el destino]". Fue precipitado al Tártaro por Zeus, a causa de su insolencia y presunción (cf. vv. 514-6). Esta figura no aparece en los poemas homéricos.

Prometeo: el "Previsor".

511 *de variadas astucias*: la caracterización de dios astuto acompaña a Prometeo en muchos otros pasajes: cf. v. 521 (taimado); 546-7 (de mente tortuosa, con ligera sonrisa y sin olvidar el arte doloso), 559 (taimado); 616 (muy cuerdo).

Epimeteo: etimológicamente, "el que piensa después"; el atributo de "irreflexivo", por tanto, acentúa el carácter de este dios que viene

concebido como un simple mortal también en otros mitos (cf. escolios a Píndaro, *Olímpica* IX, 68 y a Platón, *Timeo,* 22a). Aquí, en Hesíodo, parece que él esté destinado a compartir con los demás hombres las penas del matrimonio.

512 *desde el principio*: propiamente, desde cuando apareció la mujer sobre la tierra.

514 *modelada*: por Hefesto con tierra. Cf. v. 571.

515 *Érebo*: puede corresponder al Tártaro (si Menecio es considerado como una divinidad), o al Hades (si se le concibe como mortal).

517 *por dura fuerza*: por una necesidad impuesta por Zeus.

517-20 La versión mítica de Atlante que nos presenta Hesíodo (Atlante que sostiene sobre su cabeza el cielo, ayudándose con los brazos, en los extremos límites de la tierra, donde viven las Hespérides, más allá de Océano: cf. vv. 274-5) no es compartida por otros autores. Homero (*Odisea,* I, 52 ss), por ejemplo, dice que Atlante vive en el mar y sostiene las grandes columnas que separan el cielo de la tierra; Pausanias (V, 18, 4) relata que, en el arca de Cipselo, Atlante estaba representado sosteniendo el cielo y la tierra misma, como también en el trono de Zeus en Olimpia (V, 11, 5); y Heródoto (IV, 184, 3), racionalizando los datos míticos, dice que Atlante es un monte de África y puede considerarse como una columna que soporta el cielo.

El dato común a todas las versiones, independientemente de la ubicación de Atlante, es que este último sostiene el gran peso del cielo.

518 *Hespérides*: "Occidentales". Custodiaban en un jardín del extremo Occidente un árbol de manzanas de oro que Heracles cogió en su undécimo trabajo.

522 *de una columna en medio pasándolas*: la expresión castellana mantiene la oscuridad del griego: se puede entender ya sea que la columna estuviese perforada a fin de que pasaran por allí las cadenas; ya sea que las cadenas girasen alrededor de la columna, tal vez una de las que sostenían el cielo (cf. L. Sechan, *El mito de Prometeo,* Buenos Aires, 1960, p. 23), a media altura, para que no fuera posible quitarlas.

523-33 Este pasaje, relativo al suplicio prometeico del águila y a su liberación por parte de Heracles, fue considerado espurio en el siglo pasado y resulta sospechoso todavía para algunos autores contemporáneos (cf. F. Solmsen, en *Hésiode,* cit., p. 106, y en *Hesiod and Aeschylus,* cit., p. 47, n. 152), porque resultaría contradicho por el v. 616: "lo

retiene [a Prometeo] una firme cadena". P. Mazon, en su edición de Hesíodo (p. 54, n. 1), resuelve la contradicción con una hipótesis bastante forzada: la tradición mítica habría contenido la liberación de Prometeo, mas Hesíodo, en el v. 616, la habría modificado para eternizar la venganza de Zeus, que era todopoderoso y muy venerado por él.

A nuestro parecer la liberación de Prometeo realizada por Heracles se refiere únicamente al suplicio del águila y no a las cadenas; el Prometeo hesiódico, entonces, permanece atado y prisionero para siempre. Sólo después de Hesíodo el mito fue modificado en Atenas (cf. la tragedia perdida de Esquilo, intitulada "Prometeo liberado"), porque resultaba allí insoportable que el muy venerado Prometeo, civilizador, quedara como eterno enemigo y prisionero de Zeus.

Sobre el mito prometeico, West (ed. cit., pp. 313-5) presenta un amplio comentario.

524-5 Podemos reconocer aquí un motivo literario frecuentemente utilizado para presentar la duración indefinida de un acontecimiento. Cf., en Homero, la acción de Penélope quien teje en el día y deshace su trabajo por la noche. Aquí en Hesíodo, el crecimiento nocturno del hígado de Prometeo garantiza la perpetuación diurna del suplicio.

De paso, podemos señalar la frialdad con la cual Hesíodo nos ofrece la descripción del castigo prometeico y, por el contrario, la admirada exaltación con que canta la intervención de Heracles y el cariño del cual éste goza para con Zeus. Es muy evidente que el Prometeo hesiódico es lejos de ser el bienhechor de la humanidad, como aparecerá en la época clásica y, particularmente, en Esquilo.

526 *de Alcmena... el hijo valiente*: cf., más adelante, vv. 493-4.

528 *del hijo de Japeto*: es Prometeo.

cuitas: en relación con el águila y no con las cadenas. Cf. la nota a los vv. 523-33.

529 *no sin el querer*: lítote.

530 *la gloria de Heracles*: la occisión de un monstruo pestífero o de un animal feroz era considerada como una acción heroica. Por ello, el hecho de haber matado el águila, funesta a Prometeo, acrecía la gloria de Heracles.

531 *multrinutricia*: es un epíteto tradicionalmente referido a la tierra que alimenta a muchos hombres y animales.

532 *respetando*: en la poesía épica está bien atestiguado el respeto

recíproco de los dioses (y Heracles parece ser concebido por Hesíodo como un dios; cf. vv. 943-4 y 954-5), tanto más cuando existían entre ellos vínculos familiares.

533 *cesó de la ira*: probablemente reduciendo el castigo.

534 *aquél*: se trata de Prometeo.

se había opuesto al querer: engañándolo repetidamente, de manera que la voluntad de Zeus no había podido realizarse conforme las previsiones del dios.

prepotente Cronida: es una fórmula épica en la cual "prepotente" tiene la acepción positiva de "muy poderoso".

535 *cuando a un arreglo llegaban*: Hesíodo no especifica de qué arreglo se trata, mas podemos suponer del contexto que en Mecona se fijaron las normas para reglamentar, de allí en adelante, las relaciones entre dioses y hombres, ya no convivientes unos con otros. La norma primera fue la que establecía el deber humano de honrar a los dioses mediante el sacrificio de animales; un deber que los hombres de la segunda raza no habían reconocido (cf. *Erga,* 135-7) y que, por consiguiente, tuvo que ser fijado mediante un acuerdo con los hombres de la tercera raza (los mismos que se encuentran en Mecona).

Los dioses y Zeus querían, naturalmente, que el respeto humano hacia ellos se manifestara, en los sacrificios, a través de la ofrenda de la parte mejor del animal —es decir, de la carne—, mas el engaño de Prometeo hizo que los hombres gozaran de ella, mientras que los dioses debieron contentarse con el humo que la grasa quemada despedía. Por esta razón, en el verso anterior (534) Hesíodo cantaba que Prometeo "se había opuesto al querer del prepotente Cronida". El mito de Prometeo es doblemente etiológico: en primer lugar, porque explica la causa de la presencia dañina de la mujer entre los hombres (cf. vv. 570-612), y en segundo lugar, porque señala el origen del tipo de sacrificios celebrados en Grecia, en donde los mortales resultan ser más favorecidos que los dioses. Para una interpretación de este episodio mítico, cf. nuestra introducción al poema, pp. CLI-CLV.

536 *Mecona*: según fuentes antiguas (entre ellas Estrabón, 382), éste sería el antiguo nombre de Sición, en el Peloponeso.

de intento: el poeta, desde el principio, subraya la deliberación prometeica de perpetrar el engaño y, por tanto, pone de manifiesto la inexcusable culpabilidad del Titánida.

537 *partido*: se sobrentiende: en partes desiguales.

539 *en la piel depuso*: como si se tratara del mero esqueleto cubierto por la piel del vientre (así, en efecto, debe entenderse la expresión "vientre bovino").

541 *cubiertos con grasa luciente*: como si se tratara de la carne y de las "entrañas pingües de grasa" (cf. v. 538).

544 *querido*: manifiesta el respeto de Zeus hacia Prometeo divino, por lo menos de palabra, puesto que la intención profunda es sarcástica, si Prometeo quiere entenderla.

547 *con ligera sonrisa*: literalmente, "sonriendo ligeramente / dulcemente". Una expresión llena de finísima psicología.

548 Prometeo inicia su respuesta elusiva —pues es más bien una invitación— congraciándose a Zeus al exaltar sus poderes.

569 *toma la que el corazón... te manda*: la frase es formularia, mas adquiere en este lugar un matiz de sutil ironía. Es como si Prometeo dijera: "asume tu responsabilidad, pues yo la declino".

551 *reconoció y no ignoró el engaño*: la expresión iterativa, aparentemente torpe, quiere salvar el principio de omnisciencia y previsión propias de Zeus (cf. vv. 551-2), subrayando con fuerza el hecho de que el Cronida, a sabiendas de que era una trampa, quiso caer en ella para coger *en flagrante* a Prometeo. Es un toque muy característico del "moralismo" hesiódico. En su versión original, el mito presentaba a Zeus bien engañado.

554 El verso no contiene dos oraciones totalmente idénticas en el contenido, como intentamos demostrar en la nota correspondiente al texto griego.

La ira de Zeus, contenida hasta aquí, se manifiesta al fin frente a los hechos.

555 *con el arte doloso*: la expresión está algo fuera de lugar en este verso; por ello, algunos autores lo han considerado espurio. Podemos pensar, sin embargo, que se trató de una reiteración consciente del mismo poeta, que se sentía impulsado a evidenciar la actitud dolosa de Prometeo (cf. nuestra introducción, p. CLIV), o de la distracción de un copista, con base en el v. 540, quien, luego, no corrigió su error.

556-7 Hemos encerrado en paréntesis estos versos, en la traducción, para ayudar a comprender de inmediato su efectivo valor parentético en el contexto del relato mítico. La voz personal de Hesíodo, abriéndose

camino en la narración, que luego sigue a partir del v. 558, saca una primera conclusión del mito, relativa al origen de los sacrificios en honor de los dioses (v. el final de la nota al v. 535).

559-60 El breve discurso de Zeus es más bien una larga exclamación. Al igual que todos los discursos presentes en el texto hesiódico, éste también es sumamente sintético y altamente expresivo, al mismo tiempo. Podemos señalar ésta como una característica del estilo de Hesíodo, que se contrapone fuertemente al estilo épico de Homero.

563 *ya no daba a los fresnos...*: en otros términos: quitó el fuego que los hombres tenían. La expresión, que para nosotros resulta sumamente oscura, debía ser clara y comprensible para el auditorio de Hesíodo, ya que probablemente se refería a algún mito según el cual Zeus proporcionaba el fuego para los hombres, poniéndolo con su rayo en el interior de los árboles (una racionalización de aquel mito primitivo se encontraba probablemente en Demócrito y puede leerse en Lucrecio, V, 1092-1101). En efecto, en numerosos mitos populares sobre el origen del fuego, se dice que éste se encuentra en los árboles, ya que, friccionando la madera, se producen centellas (cf. Frazer, *Myths of the Origin of Fire*, pp. 26, 28, 57, 58, 77, 79, 130, 155, 171, 183 y 223, citado en West, ed. cit., p. 323).

566 *el fulgor visible a lo lejos*: la expresión no aparece en la épica homérica y está seguramente en relación con las señales de fuego que se trasmitían a distancia (cf. Esquilo, *Agamenón*, 8-10, 281 ss).

567 *en hueca férula*: cf. la nota al texto español de *Erga*, 52.

y mordió... en el alma: análogas expresiones en *Erga* 451 y 799; *Ilíada*, VI, 202; XXIV, 129; *Odisea*, IX, 75 y X, 379.

570-612 *El mito de la primera mujer*. Para otra versión, cf. *Erga*, 42-89.

570 *a cambio del fuego*: vale decir, como contrapeso de la ventaja que representaba para los hombres el uso del fuego. Cf. *Erga*, 57.

fabricó: con valor factitivo: ordenó que se fabricara.

571 *con la tierra plasmó*: en los *Erga*, 61, Hesíodo habla de tierra y agua mezcladas (cf. allí la nota al texto español).

Cojo = Hefesto. Literalmente, el epíteto griego dice "con ambas piernas torcidas", tomando la imagen de la cama de un arado formada por un leño encorvado (cf. *Erga*, 427 y 436). Sin embargo, no se debe interpretar el epíteto literalmente, en el sentido de que ambas piernas

estuvieran encorvadas, sino más bien imaginando el movimiento de un cojo, cuyas piernas parecen, al andar, torcidas. Un mito antiguo refería que Hefesto fue precipitado desde el Olimpo por Zeus, irritado porque aquél había tomado las defensas de la madre Hera (cf. *Ilíada*, I, 590 ss; XV, 23), y que, a consecuencia de la caída, había quedado cojo de una pierna.

Hefesto era el dios artesano por excelencia; de aquí que Hesíodo lo presente como el artífice de la primera mujer.

573 *la ciñó y adornó... Atenea*: en el mismo episodio contenido en los *Erga*, Atenea se encarga de enseñar a la mujer la labor femenina de tejer; sin embargo, no hay contradicción entre las dos versiones si se acepta, con C. Robert (en *Hermes*, 1914, p. 29), que el poner un vestido de lana puede significar, simbólicamente, enseñar a tejer. El hecho de que Hesíodo aquí hable de un vestido argénteo es debido, tal vez, al deseo de presentar un atuendo que suscite admiración en el auditorio.

575 *un velo adornado*: este mismo elemento aparece también en Homero, en el adorno de las diosas (cf. *Ilíada*, XIV, 178 ss; *Odisea*, V, 230 ss y X, 543 ss).

576-7 Sobre la autenticidad o no autenticidad de estos versos y de los siguientes, hasta 584, véase la nota correspondiente al texto griego.

576 *flores de hierba*: es una expresión formularia muy poética.

578 *y en torno*: encontramos un inicio de verso análogo en 576. Esto nos hace pensar que los pasajes 576-7 y 578-84 podían ser versiones alternativas para el rapsoda. Posiblemente el pasaje 578-84 es justo una interpolación rapsódica (cf. nuestros paréntesis).

áurea corona: probablemente una banda de lámina áurea con figuras animales, incisas o representadas en relieve, del tipo conocido como procedente del Ática y de Eretria y fechable al siglo VIII a. de C.

584 *parecidos a criaturas vivas, hablantes*: recordamos una expresión parecida usada por Homero (*Ilíada*, XVIII, 417-20) para describir dos estatuas de oro, semejantes a jóvenes vivientes (casi modernos autómatas), que habían sido forjadas por el mismo Hefesto.

585 *bello mal*: un oxímoron muy eficaz que aparece también en *Erga*, 57-8 (referido siempre a Pandora).

586 Es legítima la duda de si Hesíodo pensaba aún en la asamblea de Mecona o bien si reproduce aquí un *topos* de las narraciones relativas al adorno de diosas, que suscitan gran admiración entre los mismos dioses

y los hombres (cf., también, el v. 588). Sin embargo, resulta extraño pensar que los hombres, y Epimeteo entre ellos (cf. vv. 511-4), hubieran tenido el conocimiento previo del engaño de Zeus (v. 589).

587 *la ojiclara*... : es Atenea, hija del potente Zeus.

590-1 Cf. la nota correspondiente al texto griego.

590 *femeninas mujeres*: es una fórmula épica redundante. Cf. *Ilíada*, VIII, 520; *Odisea*, VIII, 324.

594-99 Primer término de una larga comparación entre los zánganos y las mujeres, que presenta las siguientes características: *1*) su extensión bastante excepcional en Hesíodo (cf. otras comparaciones amplias, más adelante, vv. 702-5 y 862-7); *2*) la elección del tipo de animal, desconocido en Homero; *3*) la complacencia del poeta para con ella, pues volverá a usarla en los *Erga*, 303-6, cuando trata de los hombres ociosos.

594 *en las abrigadas colmenas*: siendo la miel uno de los productos más abundantes en Grecia, ya desde la época de Homero y Hesíodo, puede pensarse que el poeta aluda aquí a colmenas construidas artificialmente y bien protegidas.

595 *partícipes en obras malvadas*: entiéndase, que están todos de acuerdo entre sí en abandonarse al ocio. En efecto, el ocio es para Hesíodo un mal terrible. La expresión, que no se encuentra nunca en Homero y que aquí recurre también más adelante (vv. 601-2), puede ser tal vez formularia —y en tal caso pertenecería más bien a una tradición oral continental y no de Asia Menor— pero puede haber sido creada por el mismo Hesíodo, ya que refleja muy bien sus principios morales (el ocio concebido como un mal).

599 El verso tiene una extraordinaria fuerza poética.

602 *Y dio un segundo mal a cambio de un bien*: la expresión es bastante hermética. El primer mal es la mujer (cf. vv. 570 y 585), porque es un ser ocioso, voraz y amante del lujo; ella se contrapone al bien que los hombres recibieron con el fuego. El segundo mal parece ser, por lo que se infiere de los versos siguientes (603-7), la imposibilidad para el hombre de tener una descendencia sin recurrir a la mujer, y en este caso el bien corresponde a la condición del celibato; una condición óptima que probablemente se daba, de manera natural, en la Edad de Oro.

Fusionando los mitos de Prometeo y de Pandora que Hesíodo presenta en la *Teogonía* y en los *Erga*, e interpretándolos conjuntamente, Vernant presenta unas observaciones muy interesantes y certeras que

reproducimos en seguida para utilidad del lector: "Los temas de Prometeo y de Pandora constituyen las dos hojas de una sola e idéntica historia: aquella de la miseria humana en la Edad de Hierro. La necesidad de penar en el campo para obtener el alimento, es también, para el hombre, la necesidad de engendrar en, y por medio de la mujer... [la mujer es una] raza maldita que el hombre no puede soportar, pero de la cual no puede tampoco prescindir, contraria del hombre y compañera suya... En su doble aspecto de mujer y de tierra, Pandora representa la función de la fertilidad, tal y como se manifiesta en la Edad de Hierro en la producción de alimentos y en la reproducción de la vida. Ya no es aquella abundancia espontánea que, en la Edad de Oro, hacía surgir del suelo, sólo en virtud de la soberanía justa, sin intervención extraña, los seres vivientes y sus alimentos; ya es el hombre que depone su vida en el vientre de la mujer, del mismo modo como es el agricultor quien, penando sobre la tierra, hace germinar de ella los cereales. Toda riqueza adquirida debe ser pagada con un esfuerzo gastado como contrapartida" (J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 32-33).

603 *las obras dañinas*: en sentido general, las actitudes que traen consigo un perjuicio. La expresión es épica.

605 *sin nadie que lo asista*: el poeta está pensando en los hijos, no en la esposa.

de alimento no falto: porque la mujer no dilapida sus bienes.

606-7 *los parientes sus bienes se parten*: he aquí la dolorosa situación que entristece al poeta: la fragmentación de la propiedad, que no se ocasiona tan sólo con una prole numerosa (cf. *Erga*, 376), sino también por falta de hijos.

607 *Mas aun...*: el poeta vuelve a considerar la situación del hombre casado, tratada en los vv. 592-602, presentando ahora la disyuntiva de quien encuentra a una esposa buena o bien a una mala. El hecho de que pueda existir una mujer buena no entra en contradicción con lo que Hesíodo había afirmado anteriormente, es decir, que la mujer es un mal para el hombre, porque, aun en el caso de tener una buena esposa, el marido tendrá bienes y males mezclados en su vida (cf v. 609 y *Erga*, 179).

del connubio le toque la suerte: esto es, se case.

610 *una especie funesta*: en el género femenino existen dos especies: una buena, que mitiga los males; y una mala, que hace el mal insanable (cf. v. 612).

612 *para su alma y su corazón*: es una redundancia propia del estilo épico.

es el mal insanable: aunque pudiera haber existido el divorcio ya en tiempos de Hesíodo (sobre el divorcio en Grecia, cf. Thalheim, "Ehescheidung", en *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, V, columnas 2011-13), nos parece que el poeta tienda a demostrar la fatalidad ineludible de la punición divina y, por tanto, quiera prescindir de todos aquellos elementos (el divorcio, por ejemplo) que pudieran representar una forma de salvación.

613 ss Hesíodo presenta aquí la conclusión del doble mito de Prometeo y "Pandora"; podríamos decir que, con el término "engañar", se refiere en particular al episodio de Prometeo, mientras que, con el término "eludir", reafirma la imposibilidad para el hombre de perpetuar su estirpe sin la colaboración de la mujer, que representa la *ineludible* punición divina.

614 *el bienhechor Prometeo*: una expresión probablemente formularia (cf. la nota correspondiente al texto griego) que desentona con la presentación de Prometeo en la *Teogonía*, junto con la expresión "de Japeto el hijo arrojado" (cf. *supra*, v. 565). Ambas podrían reflejar un aspecto de la ambivalencia de la figura de Prometeo en una más antigua tradición mítica: por un lado, el Titán es el origen de los males humanos; por otro lado, es un dios previsor (como el mismo nombre señala) y de buenos consejos (cf. *Erga*, 86-88; nuestra introducción a ese poema, p. XXXI, n. 27 y la nota española a *Erga*, 48). Podríamos pensar, sin embargo, que el aspecto negativo de la figura de Prometeo sea también un producto de la fantasía creadora, y del pensamiento muchas veces original, de Hesíodo.

La figura de Prometeo bienhechor del género humano, a quien él entregó la centella del fuego civilizador, fue magistralmente representada por Esquilo.

616 Cf. la nota a los vv. 523-33.

617-725 *La Titanomaquia*: el conflicto entre los antiguos dioses y los nuevos, los futuros dioses olímpicos.

Este episodio inicia, volviendo atrás en el tiempo, con la noticia de los Centímanos encadenados por el padre Urano y sucesivamente liberados por Zeus y sus aliados (vv. 617-629); luego, el poeta ubica a sus oyentes indicándoles que la lucha en contra de los Titanes llevaba

ya diez años sin resolución (vv. 630-8) (se trata de un motivo tópico de la poesía épica; cf. los diez años de asedio a Troya); en fin, después de presentar la apelación de Zeus a los Centímanos y la respuesta que éstos le dieron, en el sentido de que serían sus aliados en el combate (vv. 643-665), Hesíodo describe la tremenda conflagración del universo que acompañó la lucha final (vv. 666-686); la *aristeia* de Zeus (vv. 687-712), y el tremendo poder de los Centimanos, que lograron encadenar en el Tártaro subterráneo a los Titanes (vv. 713-725).

617-8 La transición del episodio de Prometeo al episodio de la Titanomaquia es improvisa; aunque no imprevisible, porque Hesíodo, al ilustrar la familia de Japeto, ha terminado en efecto la presentación de las familias de los Titanes. Posiblemente el nexo entre los dos episodios es una asociación de ideas del poeta que, en el verso 616, había cantado la "firme cadena" que ataba a Prometeo y, en el verso 618, recuerda la "robusta cadena" con la cual Urano había ligado a sus hijos Centímanos. De este modo, podemos explicarnos por qué Hesíodo comienza el relato de la Titanomaquia con un episodio que tendrá su continuación sólo más adelante (vv. 644-665).

617 *Cuando primero*: en su narración, Hesíodo vuelve atrás en el tiempo —como hará después, en el v. 711: "mas antes..."—, sin observar la norma de la narrativa épica que procede siempre de modo progresivo. En efecto, aun cuando dos episodios son estrictamente contemporáneos, los poetas acostumbran describirlos como si se hubieran dado en momentos sucesivos.

Es evidente aquí, como en el episodio del mito de las cinco razas humanas descrito en los *Erga*, que Hesíodo presta una gran atención a los valores temporales y por ello se aparta a veces, con libertad, de la costumbre narrativa tradicional.

el padre: *sc.* de ellos. Es decir, Urano.

617-8 *Briareo, Coto, Giges*: cf. *supra*, v. 149.

619-20 Para tener una correspondencia con las cualidades aquí aludidas, que representan un posible peligro para Urano, cf. los vv. 149-153.

621-22 *bajo tierra*, etcétera: se trata del Tártaro, llamado Érebo en el v. 669 (cf. nota al v. 515) e indicado como lugar tenebroso en los vv. 653 y 658. El Tártaro será después, con Zeus, el lugar de punición para los Titanes.

El poeta insiste en la terribilidad del lugar y en su aislamiento, para

que tenga resalte, luego, la acción libertadora de Zeus. Cf. v. 623 y la expresión "a la luz de nuevo llegasteis... desde la oscuridad tenebrosa" (vv. 652-3).

623 *muy largo tiempo*: los Centímanos estuvieron encadenados durante los reinados de Urano y de Cronos.

624 *los demás inmortales dioses*: hermanos de Zeus, como especifica el verso siguiente.

626 *por los consejos de Gea*: que, hasta ahora, protege a Zeus. Sobre sus capacidades proféticas, cf. los vv. 494 y 463, con la nota correspondiente.

628 En efecto, la participación de los Centímanos, en el décimo año de la lucha contra los Titanes, fue decisiva.

630 *cuantos de Cronos nacieron*: se trata de los futuros dioses olímpicos.

Para la inversión del orden de los versos 630-1, cf. nota al texto griego.

632 *Otris*: es la montaña más alta que se encuentra enfrente del monte Olimpo; entre las dos montañas se extiende el amplio llano de Tesalia en el cual el poeta imagina que se haya desarrollado la lucha titánica, tal vez porque aquella zona era frecuentemente perturbada por movimientos sísmicos. Según West (ed. cit., p. 340), es un *topos* de los mitos de luchas entre dioses el que éstas se lleven a cabo en una llanura; sin embargo, no creemos que éste sea únicamente un *topos* literario, pues tenemos abundantes testimonios de que las guerras importantes se llevaban a cabo en llanura, donde los carros y los caballos podían desplazarse con facilidad. No sorprende, por tanto, que este dato real sea asumido por los poetas, y con mayor razón cuando los combatientes debían ser numerosos o gigantescos como los dioses.

633 *desde el Olimpo*: es del todo natural que Hesíodo haga combatir a los hijos de Cronos, que la tradición conoce como dioses olímpicos, desde el monte Olimpo. Esto no quiere decir que ellos tuvieran posesión de aquella montaña, pues el mismo poeta había dicho que fueron llamados allí por Zeus (vv. 390-1 y 397), cuya posesión del Olimpo simboliza más bien un efectivo poder de mando.

dioses donadores de bienes: cf. la nota al v. 46.

636 *por diez años cumplidos*: la duración de un decenio para una guerra importante es un *topos* de la poesía épica (cf. la guerra de

Troya). Aquí, tal vez, el término "cumplidos", que no recurre con valor temporal en la épica homérica, puede indicar que la solución de la contienda divina se dio casi inmediatamente, con la intervención definitiva de Zeus y de los Centímanos, al cumplirse el decenio.

639 *les ofreció*: a los Centímanos. El sujeto sobrentendido es Zeus.

lo que era oportuno: para que aumentaran sus fuerzas. El ofrecimiento de la alimentación divina simboliza la ratificación del nuevo ingreso de los Centímanos en el mundo de los dioses supernos (cf. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962^2, p. 109, según el cual el néctar y la ambrosía son una metáfora para señalar la condición divina). No hay que olvidar, en efecto, que la privación del nutrimento divino (néctar y ambrosía) era una de las puniciones infligidas a los dioses (cf. *infra*, vv. 795-804). El hecho de que Zeus ofrezca comida a los Centímanos, antes de estar seguro de su alianza (cf. los discursos que siguen en los vv. 644-663), refleja una costumbre de hospitalidad propia de la ética de los héroes épicos (cf., al respecto, M. I. Finley, *El Mundo de Odiseo*, México, 1961, en particular pp. 139-40).

640 *néctar*: etimológicamente, "que vence / triunfa sobre la muerte" (cf. los vocablos castellanos compuestos con "necro-"). En la *Ilíada* (XIX, 58), la diosa Tetis se sirve del néctar para preservar de la descomposición el cadáver de Patroclo.

ambrosía: sustancia muy parecida a la miel. Etimológicamente significa "inmortalidad" y equivale a indicar un elíxir de la vida.

se nutren: el texto griego apunta, más propiamente, a un "comen", pues tanto el néctar como la ambrosía fueron concebidos a veces como sustancias sólidas.

641 *de todos*: se sobrentiende, los tres Centímanos; pues las otras divinidades habían estado comiendo néctar y ambrosía desde antes.

642 El verso es muy probablemente espurio. Cf. la nota correspondiente al texto griego.

643 *el padre*, etcétera = Zeus.

645 El verso es formulario.

647 *la victoria y el poder*: el orden es riguroso, ya que el segundo sigue a la primera.

651 *nuestra buena amistad*: la buena disposición de ánimo que había movido a los hijos de Cronos a liberar los tíos paternos (cf. vv. 624-6).

655-63 La respuesta de Coto repite, con ligeras variantes, el discurso de Zeus; sin embargo, para evitar la monotonía de una repetición idéntica, que encontramos muy a menudo en los poemas de Homero, Hesíodo invierte aquí el orden temático: *1*) "sabemos que mente y corazón superiores..." responde a "por nuestros designios" del v. 653; *2*) los vv. 657-9 responden a los vv. 652-3, con la inversión de los términos "cadena" y "oscuridad"; *3*) el v. 660 corresponde al 651; *4*) los vv. 661-3 responden a los vv. 647-50.

Ahora bien, dejando ya a un lado los elementos puramente formales de la respuesta de Coto a Zeus, queremos subrayar que, si bien la participación de los Centímanos en la lucha tiene un valor decisivo para la misma (cf. v. 628), su función es definitivamente subalterna a la acción de Zeus. Este dios, en efecto, es el verdadero protagonista de la Titanomaquia, como se puede apreciar en el pasaje 687-712 que un autor como Mazon (ed. cit., 1928, pp. 13-14), entre otros, ha llegado a considerar espurio. Los Centímanos, que por boca de Coto declaran reconocer que Zeus posee, además de "prudencia", "mente y corazón superiores" (v. 656) y que se empeñan en la lucha afirmando: "defenderemos el poder vuestro [de Zeus]" (v. 662), tienen más bien la función de preparar el terreno y, luego, de llevar a término la victoria que colocará a Zeus en el trono divino. La respuesta de Coto a la invitación del Cronida, pues, contiene, más allá de las repeticiones temáticas, un nuevo elemento, que testimonia la sujeción de los Centímanos al reconocido dominio espiritual de Zeus y que nos permite entender, en lo sucesivo, su conformidad con la suerte por aquél asignada, de guardianes en el Tártaro tenebroso, es decir, en el mismo lugar en donde Cronos los había confinado, si bien en cadenas.

655 *nada ignorado*: con esta lítote comienza, en cierta forma, la celebración de Zeus, que caracteriza, al menos en parte, el discurso de Coto.

657 El verso puede tener distintos significados: *1*) Zeus, venciendo a Cronos, su padre, salvó a los hermanos (donde "inmortales" equivaldría a: hijos de Cronos, dioses olímpicos); 2) Zeus se hizo defensor de los dioses más jóvenes contra los dioses antiguos —los Titanes— durante diez años; *3*) Zeus salvó a los Centímanos de su ruina en el gélido Hades-Tártaro (para la expresión, cf. *Erga*, 153, aquí "inmortales" equivaldría a Centímanos). Nos parece que sea preferible la segunda interpretación.

álgida ruina: el uso metafórico de "álgido" se encuentra también en Homero.

660 *señor*: sobre este vocablo véase la nota al v. 985 (texto griego). Aquí puede asumir muy bien el valor de "señor, defensor".

lo inesperado sufriendo: el texto es ambiguo; puede referirse tanto a la "inesperada" salvación de los Centimanos por obra de Zeus, como a la punición "inesperada" — "sin esperanza" infligida a los mismos por Urano.

662 *el poder vuestro*: es mejor entenderlo como un plural *maiestatis* (= el poder de Zeus) que como un plural real referido a los dioses olímpicos.

defenderemos: en el sentido de "apoyaremos", ya que Zeus efectivamente sube al poder sólo después de la victoria sobre los Titanes.

665 *la guerra*: es decir, el combate.

667 *en aquel día*: en un solo día se decide la suerte de la guerra decenal.

668-70 Los Titanes, por un lado, y los hijos de Cronos y los tres Centímanos, por el otro.

670 *presuntuosa fuerza*: es una expresión épica que aquí equivale más bien a "enorme fuerza". Cf. vv. 516 y 619.

671-3 Se repiten los vv. 150-2, siempre referidos a los Centímanos (cf. las notas correspondientes). La repetición es muy oportuna para entender el enorme poder de lucha de estas divinidades en la presente Titanomaquia.

675 *rocas enormes*: éstas son las armas, ofrecidas por la misma naturaleza, propias de los seres primitivos (cf. los Lestrigones en la *Odisea*, X, 121-2 y Polifemo, *ibid.*, IX, 481-2 y 537-9). West (ed. cit., p. 347) señala que las formaciones rocosas sobre las cuales se levanta el pueblo de Meteora, en el extremo noroeste de la gran llanura de Tesalia, pudieron ser consideradas antiguamente como vestigios de la Titanomaquia.

676 *fortalecieron sus filas*: tal vez la expresión es genérica, pero se adapta muy bien a un combate en llanura (cf. nota al v. 632 y la expresión "chocaban" en el v. 686).

677 *de sus brazos y fuerza la obra mostraban*: es decir, mostraban el poder de sus fuertes brazos.

678-86 Las características de la lucha entre Titanes y Centímanos están

oportunamente señaladas por Hesíodo mediante el empleo de impresiones sonoras: "mugía el ponto... la tierra empezó a tronar... gemía el cielo... el grave tropel de los pies... el alto estruendo... la voz... chocaban con gran alarido". Todos los elementos naturales resultan perturbados por el combate divino, incluyendo el Tártaro subterráneo.

681-2 *el grave tropel de los pies... llegaba*: es metonimia. Entiéndase: el sordo ruido provocado por el tropel de los pies... llegaba. Nótese el uso oportuno de la adjetivación: los pies que corren sobre el suelo emiten un sonido "grave", "pesado", que baja el Tártaro; mientras que los golpes de los combatientes y los choques, en el aire, levantan un estruendo "alto" y "agudo" (vv. 682-3), que llega hasta el cielo agitado.

684 *dardos*: en el sentido genérico de proyectiles. Lo mismo se da en el texto griego.

686 *chocaban con gran alarido*: es una expresión épica (cf. *Ilíada*, XIV, 393) usada para describir el encuentro de dos ejércitos. Aquí, ningún dios se señala por su actuación personal —excepción hecha de Zeus, que es justamente el protagonista del episodio—, como sucede, para dioses y héroes, en la épica homérica. Los dioses de la Titanomaquia, hasta aquí, están concebidos colectivamente como integrantes de dos bloques opuestos.

687-712 *La "aristeia" individual de Zeus.*

Zeus participa en la lucha con las armas que le dieron los Cíclopes, valiéndose sobre todo de los rayos; por ello, la descripción hesiódica se concentra sobre los efectos del calor y de las llamas: "la tierra tronaba, ardiendo... chirriaba al fuego la floresta... hervían el suelo, Océano y el ponto... vapor... llama... resplandor destellante... un ardor prodigioso". Resulta realmente incomprensible el juicio de quienes han definido la participación de Zeus en la lucha como apócrifa y redundante, después de la descripción del choque entre Centímanos y Titanes y del trastorno ruidoso de la naturaleza.

687 *Entonces Zeus ya no contuvo su poder*: esto no significa que el Cronida hubiera contenido su intervención hasta ahora; como señala muy bien West (ed. cit., p. 349), lo que empieza ahora no es la actividad de Zeus, sino la descripción de su actividad. Hesíodo procede describiendo, primero, el combate general y, luego, las características de la lucha de Zeus.

688 *de poder... llenóse*: aquí "poder" significa "conciencia de su

poder", mientras que en el verso anterior, significa poder/fuerza en sentido puramente físico. He aquí que la repetición no resulta ociosa.

689 *desde el cielo y desde el Olimpo*: el Olimpo está concebido todavía como una montaña, pero tan alta que llega al cielo, de modo que existe una continuidad topográfica entre los dos. La expresión "desde el cielo", que contradice el dato que los Titanes con Cronos —y no Zeus— habitaban en el cielo cuando se celebró la Titanomaquia (cf. *infra*, v. 820 y *Erga*, 110-1), se justifica aquí porque las armas del Cronida Zeus, el rayo, el relámpago y el trueno, pertenecen a la región del cielo.

690 *los rayos*: por primera vez aquí aparecen usados en plural. Generalmente Zeus fulmina con *el* rayo (cf. *Ilíada*, VIII, 133, etcétera) para manifestar su voluntad y su poder, pero en la Titanomaquia el dios mismo combate, y Hesíodo siente la necesidad de multiplicar al infinito sus armas a fin de que la escena se llene con su intervención.

692 *retorciendo su llama sagrada*: la expresión "retorcer la llama" es épica (cf. *Ilíada*, XI, 155-6; XX, 492), pero tiene siempre como sujeto el viento. Aquí Hesíodo innova el lenguaje tradicional por el deseo de intensificar la imagen del movimiento, en la acción de Zeus, y dar nueva vida poética a la poderosa arma del dios que, en cuanto divina, es "sagrada".

695 *hervían todo el suelo . . .* : para la imagen, cf. más adelante los vv. 847 y 861 ss.

las corrientes de Océano: Océano era concebido como un río; cf. vv. 215, 274, 288, 296, 788, y la nota al v. 242.

696 *ponto estéril*: expresión épica tradicional.

697 *terrestres*: es decir, sobre la tierra, en el llano. Algunos autores interpretan el vocablo griego como "subterráneos", y señalan que el epíteto de los Titanes, en este lugar, anticipa su condición futura de prisioneros subterráneos. Para otros autores, el pasaje significaría que el calor de los golpes de Zeus llegaba al Tártaro.

al éter divino: es decir, a las capas superiores de la atmósfera.

700-10 Este pasaje nos parece de dudosa autenticidad o, de todos modos, francamente infeliz: muy rebombante y muy débil, al mismo tiempo. En primer lugar, es poco satisfactoria la relación que guarda con lo que precede —la acción poderosa de Zeus— y con lo que sigue —la frase: "declinó la pugna" (v. 711). Si antes Zeus aparecía en primer plano en el combate, ahora vuelve la confusión indistinta de los

dioses; además, esta misma generalidad colectiva, que se manifiesta en expresiones como "estrépito inmenso... de la terrible contienda" y "veíase el poderío de las obras", es muy poca cosa para llevar a la conclusión: "declinó la pugna". Cuanto mejor sería, por el contrario, referir directamente esta conclusión a la descripción de la *aristeia* de Zeus que termina en el v. 699: es la acción extraordinaria de Zeus, quien es auxiliado por los Centímanos, lo que hace precipitar en verdad las suertes de la batalla. En segundo lugar, no nos satisface el pasaje desde el punto de vista estilístico y poético.

La comparación del fragor de los contendientes con el estruendo cataclísmico del choque entre cielo y tierra (vv. 700-705) es muy audaz y pretenciosa, y sin duda original. El cataclismo terrible nos sorprende, mas luego la banalidad y el tradicionalismo del v. 705 (que aparece también en Homero, cf. nota correspondiente al texto griego) nos dejan prácticamente insatisfechos, con las manos medio vacías. En el pasaje siguiente (vv. 706-710) encontramos un gran desorden temático, acompañado por una falta de gerarquización de los fenómenos que es sorprendente en Hesíodo: los vientos asumen de improviso una gran importancia y acompañan, como si se tratara de elementos secundarios en la batalla, "al trueno, al relámpago, al rayo encendido, dardos del grande Zeus", y al tropel y a la polvareda, que son, por otro lado, resultado del choque entre los dioses y no armas. Después de las descripciones de la naturaleza trastornada por la pugna divina y por la intervención de Zeus, este último cuadro viene a ser un remate bien flojo y genérico, no el clímax descriptivo que podríamos esperar para comprender que la pugna declina.

700 *el abismo*: esto es, el espacio abierto que separa la tierra del cielo (cf. nota al v. 116). West (ed. cit., p. 352), considera, al contrario, que se trata de la región subterránea.

ver pareció, etcétera: expresión poco clara que reproduce la oscuridad del texto original: o bien el poeta está pensando en un cataclismo mítico que se dio en algún tiempo, o bien lo presenta como algo que podría acontecer.

700-1 *ver ... ante los ojos y oír con las orejas*: expresiones redundantes propias del lenguaje épico. Cf. también vv. 450-1: "vieron con ojos". La descripción que sigue ilustra, sin embargo, sólo la segunda mitad del verso, es decir, el ruido que se oye.

700-5 La comparación es del todo sorprendente. Pero la idea de que el cielo pueda caer sobre la tierra parece ser bastante común entre los pueblos primitivos y está presente en la doctrina órfica (cf. nota al v. 702 del texto griego).

702 *Gea y Urano*: es decir, la tierra y el cielo.

704 *abatida*: en cierto sentido, derribada por el enorme peso del cielo que le cae encima.

706 *la polvareda*: levantada por los pies divinos e impulsada por los vientos.

708 *dardos*: equivale a "armas".

709 *en medio de ambos*: la expresión, formularia, resulta del todo inapropiada en el presente caso: los vientos llevaban clamor y tumulto *en medio* de las dos tropas divinas. ¿Qué quiere decir? ¿Que las dos tropas estaban separadas? En efecto, la expresión *es meson*, en griego, señala un espacio libre entre dos ejércitos (cf. *Ilíada*, VI, 120: cuando Glauco y Diomedes van a encontrarse para comenzar el duelo; XX, 159, cuando Eneas y Aquiles avanzan entre ambos ejércitos para combatir). Sin embargo, en el verso siguiente, los dos bandos aparecen enfrentados y confusos en la terrible contienda.

711 *mas antes*: un segundo ejemplo de *flash back*. Cf. la nota al v. 617.

713-21 Una vez inclinadas las suertes de la batalla por la acción de Zeus, toca a los Centímanos concluir el combate, de acuerdo con las previsiones fatídicas de Gea. Cegados por las armas de Zeus, los Titanes ofrecen ya un blanco más fácil a las incontables piedras arrojadas por los Centímanos.

Los Titanes, obcecados por la luz divina de Zeus, fueron cubiertos por la sombra de los proyectiles y enviados a las tinieblas del Tártaro: la imagen es bella.

720 El verso, que aparece también en Homero (*Ilíada*, VIII, 16), manifiesta una visión absolutamente simétrica y equilibrada del universo imaginado por los antiguos. Cf. el v. 126 (Gea-tierra crea a Urano-cielo "igual a sí misma").

720-819 *El Tártaro y sus habitantes.*

Esta sección de la *Teogonía* ha sido considerada espuria por muchos autores y editores del siglo pasado (Dindorf y Hermann entre otros) y también de nuestro siglo (Jacoby y Mazon, ed. cit., 1928, pp. 14-15). Otros autores estimaron interpolados uno u otro pasaje menor de la

sección (Rzach y Solmsen, 1949) o bien consideraron que ésta fue compuesta por el mismo Hesíodo, pero en tiempos distintos (así Solmsen, 1970); otros, en fin, condenan sólo unos cuantos versos (West: vv. 723a, 734-5, 740-5, 768 y 774).

Es indudable que la sección presenta algunas interpolaciones menores; pero, en su conjunto, debe considerarse como obra del poeta beocio, porque manifiesta el mismo interés que aparece en toda la *Teogonía* por señalar la esfera de influencia de las distintas divinidades y su ubicación en el universo conocido. Además, los dioses que habitaban el Tártaro habían aparecido ya antes en el poema y ahora, en cierto modo, se integra el conocimiento de ellos con la descripción amplia de sus características y moradas: es el caso de Noche, Día, Hipnos y Tánatos —hijos de Noche que tienen su casa junto a la madre—, de Hades inferno y de Estigia, que tiene valor de gran juramento para hombres y dioses (no será inoportuno recordar aquí el peso moral que el juramento tiene para nuestro poeta, como será manifiesto en los *Erga*). Una posición análoga a la nuestra es sostenida, con mayor número de argumentos, por F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., pp. 60-2.

En cuanto a la posición que ocupa la Tartaroscopia en el contexto del poema, podemos observar que se justifica muy bien después de la Titanomaquia, pues ésta termina con el señalamiento del lugar asignado como prisión para los Titanes vencidos, bajo la tierra de anchos caminos (v. 717), en el Tártaro oscuro (vv. 720-5). Es muy natural, entonces, que Hesíodo haya querido ofrecer un cuadro de esta región subterránea recién aludida y que era indudablemente menos conocida por el auditorio; aunque, viendo el problema desde este punto de vista, es también posible que el mismo deseo lo haya tenido un rapsoda posterior a nuestro poeta.

El cuadro topográfico que se nos ofrece de la región subterránea, sin embargo, no es muy claro (debido en parte a la vaguedad de la expresión "allí", que se repite monótonamente en los vv. 729, 734, 736, 748, 758, 767, 775, 807, 811, y en parte, a la presencia de alguna interpolación menor), y algunos autores tienen razón cuando afirman que sería imposible reconstruir un mapa del lugar sobre la base de la descripción presentada (por otro lado, cabe recordar que en tiempos de Hesíodo no se conocían aún mapas geográficos). Podemos pensar a este

mundo subterráneo de Hesíodo en forma de jarra, con un largo cuello oscuro (vv. 726-7) del cual salen las raíces de la tierra y del mar (728), donde se encuentran los límites de la tierra, del mar, del cielo y del Tártaro mismo (736-9), y que parece como un enorme abismo embestido por ráfagas de viento (740-3). Al fondo de la jarra, rodeado por un alto muro broncíneo (726 y 732-3), se encuentra propiamente el Tártaro, donde están castigados los Titanes y Tifeo (cf. v. 868) y donde parecen habitar los Centímanos, eternos guardianes de los primeros (735; si el verso es originalmente de Hesíodo).

La estructura de la sección dedicada al Tártaro ha sido analizada con cierto detenimiento por West (ed. cit., pp. 356-9), quien reconoce una amplia composición anular que inicia con el v. 713 y termina, con un orden de presentación invertido (Titanes-Centímanos en vez de Centímanos-Titanes, como en los vv. 713-725), con el v. 819. La contradicción que presentan los vv. 734-5 (donde los Centímanos resultan confinados en el Tártaro) y los vv. 815-9 (donde se dice que "habitan en los lechos de Océano") viene resuelta por el mismo autor condenando como no auténticos los primeros. Sin embargo, se podría oponer a esta hipótesis otra, que ha venido sosteniendo Solmsen (después de Wolf, Guyet y Rzach) y hacia la cual nos inclinamos, que considera interpolado el pasaje final de la sección (vv. 807-819). En este último caso podríamos reconocer un anillo compositivo originario, que comprende el episodio de la derrota titánica, del confinamiento de los dioses Titanes en el Tártaro, una sintética descripción del mismo y la noticia de la eterna duración de la pena de los vencidos (vv. 713-735), al cual el poeta habría luego agregado el pasaje catalógico que ilustra los habitantes de la oscuridad subterránea (vv. 736-806).

721-5 Acerca de la trasmisión de estos versos, cf. la nota al texto griego. Si conservamos el v. 721, tendremos que condenar el v. 723a que se presenta como un pobre doblete del primero. En cuanto a los vv. 722-5, que nos ofrecen un esquema simétrico de dos dísticos complementarios: 722-3 y 724-5, pensamos con G. F. Schömann (*Die hesiodische Theogonie ausgelegt und beurteilt*, Berlin, 1868) que se trate de una interpolación, a pesar de que están conservados en todas las ediciones consultadas. Nuestros argumentos son: *1*) la tradición desacorde, pues *k* no reportaba los versos; Q no contiene los vv. 721-3, y *a* con S (antes de la corrección) no contenían 723-4; *2*) la repetición

integral de un verso (722) dos líneas después (724), que no corresponde al estilo de Hesíodo, pues nuestro autor prefiere introducir siempre alguna variante, por pequeña que sea; *3*) la imagen original del yunque, usada en la comparación con verdadera torpeza y ausencia de fantasía, que contrasta fuertemente con otras comparaciones hesiódicas (cf. vv. 594-9 y 862-6); *4*) la repetición del tema comparativo presentado inmediatamente antes (vv. 720-1).

722 *un yunque de bronce*: es decir, un objeto de gran peso.

723 *en el décimo*: aquí vuelve a repetirse el *topos* de la unidad temporal "diez", que aparecía también en el episodio de la lucha titánica durada diez años y que aparecerá en el episodio del castigo de los dioses perjuros (vv. 793-804).

726 *A su alrededor*: se entiende, alrededor del Tártaro que ocupa el fondo del mundo subterráneo.

valla broncínea: no debe sorprender la imagen de una muralla metálica (cf. Virgilio, *Eneida*, VI, 630-1). En general los poetas, para magnificar las construcciones divinas, les atribuían características de fuerza y riqueza desconocidas por los hombres, entre los cuales los metales eran muy raros y preciados. Cf. también, más adelante, los vv. 733, 749-50, 779 y 811.

la noche: es decir, la oscuridad.

727 *en tríplice cerco*: para indicar una oscuridad muy profunda.

en torno a su cuello: el mundo subterráneo es imaginado como una jarra enorme. Cf. nota a los vv. 720-819.

728 La metáfora hesiódica muestra que los elementos naturales, que sobre la tierra se presentan diferenciados, en el mundo subterráneo eran concebidos como un todo indistinto. Para la expresión "raíces de la tierra", cf. *Erga*, 19.

729 *Allí*: empieza aquí la serie de indicaciones topográficas genéricas y repetitivas que confunden en un todo las distintas partes del mundo infernal. La iteración de la fórmula, evidentemente, es un recurso tradicional de la poesía catalógica, que ya se presentaba en el pasaje dedicado a Equidna (vv. 295-332; véase el texto griego) y que caracteriza el *Catálogo de las mujeres*, llamado también *Eeas* por la fórmula iterativa que introduce todo personaje nuevo.

729-35 Este pasaje sobre el confinamiento de los Titanes en el Tártaro nos parece bien sugestivo: los datos ambientales se acumulan uno tras

otro poniendo de manifiesto la extrema lejanía de los Titanes, tanto de los dioses como de los hombres, que los hace impotentes para el mal; las tinieblas que los ocultan y el estado abandónico de la naturaleza (cf. "en un lugar mohoso"); la imposibilidad de la huida y la perpetuidad de la pena, teniendo a lado, además, a sus propios vencedores, poderosos, para que el recuerdo de la derrota mantenga toda su viveza inmediata.

733 *una muralla gira*: la misma del v. 726.

a partir de ambos lados: sobrentiéndase, de las puertas.

735 *guardianes fieles de Zeus*: interpretamos: fieles guardianes de los Titanes, prepuestos por Zeus. La misma expresión "de Zeus", con un valor de agente y de procedencia, se encuentra en *Erga*, 253. Esta interpretación, que es la misma ofrecida por Tzetzes en su *Genealogía divina* (del año 1143, aproximadamente), es rechazada impropiamente por West (ed. cit., p. 363), quien prefiere referir la expresión a la ayuda ofrecida a Zeus por los Centímanos en la Titanomaquia.

736-9 La tierra, el Tártaro, el ponto y el cielo corresponden al universo conocido por los antiguos; el poeta, por tanto, quiere decir que "allí" tiene su origen y su término el mundo entero.

West considera que estos versos están tomados de 807-10, y no viceversa como para nosotros.

738 *las fuentes*: el término corresponde a "las raíces" del v. 728. *de todos junto*: como si las distintas "fuentes" estuvieran dispuestas una al lado de otra.

740-5 Estos versos, segun West (ed. cit., p. 358), son fruto de dos interpolaciones sucesivas (véase la nota correspondiente al texto griego). Sin embargo, nos parece muy difícil tomar una resolución definitiva al respecto. Si existe, entre cielo y tierra, un gran abismo (cf. vv. 116 y 700, con las notas correspondientes) y si la distancia que separa la tierra del cielo es la misma que se da entre la tierra y el Tártaro (cf. vv. 720-1), no vemos por qué no pueda existir también un abismo en el mundo subterráneo, antes de llegar al Tártaro, como se infiere también del v. 814. Además, la contradicción existente entre estos versos y 722-5, en el sentido de que un hombre emplearía más de un año para llegar al fondo del abismo, es decir al Tártaro, mientras que un yunque de bronce llegaría en diez días, se elimina al considerar espurio el pasaje del yunque, como propusimos en la nota a los vv. 721-5. En cuanto a la

bella imagen de los torbellinos de viento que agitan este abismo subterráneo, y que West (ed. cit., p. 364) considera como el fruto de un poeta con una fantasía "en escala mucho mayor" que Hesíodo, podemos fácilmente confrontarla con las escenas de conflagración que dan dimensiones universales a la Titanomaquia (¿qué escala mayor podríamos pretender de la fantasía hesiódica?)

741 *de sus puertas*: se trata probablemente de las "puertas centelleantes" del v. 811, que se abren sobre el mundo infernal donde inicia el cuello de la gran jarra subterránea (cf. nota a los vv. 720-819) y que simbolizan el paso irreversible al nuevo reino (así, justamente, West).

742 *aquí y allá*: es evidente que la caída de un hombre al Tártaro no es rectilínea como la de un yunque pesado.

procela y procela: una tempestad tras otra. Para Homero (*Ilíada*, VIII, 481), en el Tártaro no hay vientos. Al contrario, cf. Ferecides, B5 y Platón, *Fedro*, 112b.

743 *aun para los... dioses horrendo*: es una variación, mas no una repetición textual, del v. 739.

744-5 Es posible, mas no seguro, que estos dos versos sean interpolados para ofrecer un antecedente ("de la Noche... las casas horrendas") a la expresión "enfrente de ellas" del v. 746. De Noche se hablará después (vv. 748-57), pero en estrecha relación con Día, su hijo (cf. vv. 124-5).

745 *envueltas en lívidas nubes*: análoga imagen en la *Odisea*, XII, 75 (referida a la roca de Escila).

746 *Enfrente de ellas*: si se consideran interpolados los dos versos anteriores, "ellas" no se refiere a las casas de Noche sino a las puertas del v. 732, construidas por Poseidón en la muralla del Tártaro.

el hijo de Japeto: se trata de Atlante. Cf. vv. 517-20.

746-7 *al cielo espacioso sostiene*: la expresión es formularia (cf. v. 517). El poeta evidentemente no busca la precisión en su descripción del mundo subterráneo, pues aquí habría tenido que decir "al cielo espacioso *y a la tierra* sostiene", ya que el Tártaro está bajo tierra.

Una vez más cabe señalar que los contornos de la tierra, las regiones situadas "en los límites de la tierra" o "allende el ínclito Océano", son extremadamente vagos y confusos también para nuestro autor.

749 *al pasar el gran limen*: se sobrentiende: de su casa, que nosotros podríamos situar en el lejano horizonte.

750-1 Se invierte el orden de presentación: antes era Noche y Día, ahora es Día y Noche. La imagen del encuentro de esas divinidades, que se concluye con el v. 757, es particularmente feliz y evocativa.

752 *uno*: el Día.

755 *la luz multividente*: de Aurora (cf. *supra*, v. 451) y del Sol "que lo ve todo".

756 *Hipnos*: es el Sueño, hijo de Noche (cf. v. 212). De ahí que la expresión "en sus brazos", referida a la madre Noche, es muy oportuna.

758-9 Hipnos y Tánatos están confinados en el Orco también por Virgilio (*Eneida*, VI, 273 ss).

759-61 El sol no alumbra jamás a Sueño (Hipnos) y a Muerte (Tánatos), porque el primero se concilia generalmente en la oscuridad nocturna y la segunda cierra los ojos mortales a la luz.

762 *Uno de ellos*: el Sueño, tranquilo y dulce.

764 *el corazón... el alma*: una repetición de mucho efecto que insiste sobre la inflexibilidad de la muerte, sin misericordia.

del otro: de la Muerte (Tánatos).

766 *los inmortales dioses*: una fórmula que aquí se llena de significado: aun cuando no deben temer la muerte, los dioses inmortales la aborrecen.

767 *las casas sonoras*: la expresión es formularia. La morada de Hades, el Hades de los griegos, produce eco por su profundidad y por ser casi desierta. En Virgilio (*Eneida*, VI, 264), las sombras del Orco son silentes.

768 Verso interpolado por algún rapsoda para aclarar la expresión "del dios infernal" de la línea anterior. No es necesario citar al dios con su nombre, porque tampoco el perro del verso siguiente viene identificado explícitamente con Cerbero.

Perséfone: esposa de Hades, raptada por éste a su madre Deméter.

770 *aquellos que entran*: es decir, los muertos.

771 *con la cola*: moviendo la cola como para festejarlos.

con ambas orejas: se supone aquí que Cerbero tenga una sola cabeza, mientras que en los vv. 310-2 el poeta lo presentaba con cincuenta. Una contradicción más, pero de poco peso.

772 *no deja salir*: se sobrentiende, a los muertos.

774 Como escribió Jacoby, el verso no es espurio sino "no consignado" (*non traditus*); se trata del mismo verso 768 cambiado de lugar.

775 *a los inmortales odiosa*: porque, si perjuran sobre sus aguas, los

dioses reciben un castigo durísimo. Algunos autores han pensado que el adjetivo "odiosa" contradiga la imagen de Estigia presentada en los vv. 383-400, pero allí el poeta dice tan sólo que Zeus la honra y admira, sin hacer alusión a los otros dioses. Además, el epíteto "odiosa", en griego, encierra la misma raíz etimológica del nombre de Estigia.

776-7 *de... Océano la hija mayor*: como se puede inferir también del v. 361, donde Estigia es nombrada al último y definida como "la más señalada".

778-9 La descripción de la morada subterránea de Estigia corresponde en mucho a las características de la homónima cascada en Nonacris de Arcadia, que aparece citada en fuentes antiguas (Heródoto, VI, 74; Pausanias, VIII, 17, 6 y XVIII, 6) y comentada por Frazer (IV, pp. 250 y ss de su comentario a Pausianas, cit. por West). Es posible que Hesíodo siga una tradición mítica influida por las características de aquella cascada, o bien que esta última haya recibido el nombre de Estigia por su semejanza con la descripción inventada por el poeta. Véanse también las notas siguientes.

778 *de enormes rocas techadas*: la cascada Estigia en Nonacris precipita de una enorme, altísima roca abrupta.

779 *con columnas de plata*: sobre el uso de materiales preciosos y metálicos para las construcciones y moradas divinas, cf. nota al v. 726 (*valla broncínea*). Nos parece que ello puede ser suficiente para comprender los motivos originarios de la fantasía hesiódica. Sin embargo, presentamos también las conclusiones a las cuales llegó Frazer (cit. *supra*, p. 253): las columnas de plata hasta el cielo fueron tal vez imaginadas a semejanza de los enormes carámbanos que se forman en la cascada Estigia, en el invierno, y que parecen caer directamente del cielo cuando alguna nube ocupa la cumbre de la alta roca escarpada.

780 *Taumante*: cf. nota al v. 237.

ligera de pies: en Homero, el epíteto está constantemente referido a Aquiles.

782 *pleito y contienda*: la expresión redundante es de tradición épica.

783 *de los que tienen moradas olímpicas*: aquí el poeta alude, evidentemente, a los dioses en general.

784 *Zeus a Iris envía*: Zeus, en su función de rey-sacerdote máximo de los dioses. El mito de Iris que desde el cielo baja al mundo subterráneo para recoger el agua de Estigia, nació tal vez como una

explicación popular del fenómeno del arco iris, que Iris personifica en el pantheon olímpico (así, los escolios a nuestro pasaje).

el gran juramento: metonimia por el agua que sirve para el juramento, como se infiere de los versos siguientes. Un uso análogo de la expresión se encuentra en el v. 400.

785 *de oro*: como muchos objetos de que se sirven los dioses. Aquí, sin embargo, el resplandor del oro evoca los colores del arco iris.

786 Una vez más la descripción hesiódica coincide con las características de la cascada de Nonacris.

788 *el río sagrado*: es Océano, concebido como un río. Cf. nota al v. 242.

a través de la negra noche: ya que Océano ceñía la tierra (cf. vv. 790-1), es posible que Hesíodo concibiera a Estigia bajando al mundo subterráneo a través del cuello infernal, en torno del cual "la noche derrámase en tríplice cerco" (v. 727).

789 *como rama de Océano*: literalmente, "como cuerno de Océano". La expresión "cuerno", referida a un río, es tradicional en la literatura grecorromana (cf. Píndaro, fragm. 201, 2 Schröder; Tucídides, I, 110, 4; Apolonio de Rodas, IV, 282; Estrabón, 458; Ovidio, *Metamorfosis*, IX, 774). La metáfora está relacionada con la representación de los ríos en forma de toro.

una décima parte: sobrentiéndase: de aguas. *Le es dada* es una expresión tradicional que corresponde a "tiene".

790 *Con nueve*: se sobrentiende: partes de agua. Océano tiene una capacidad volumétrica de agua nueve veces superior a Estigia.

791 *al mar ... se arroja*: como es natural tratándose de un río.

792 *una*: la parte que corresponde a Estigia.

gran pena a los dioses: para la expresión, cf. *Erga*, 804, donde Juramento es "pena a perjuros".

793 *al libar con ella*: la libación con agua es la forma más antigua que se conoce en Grecia. Aquí, el dios que libaba con el agua Estigia entraba en contacto con la diosa, la cual lo castigaba si juraba en falso sobre ella. Es posible, aunque no necesario, que esta libación consistiera en beber también parte del agua; de ahí podría explicarse el estado de coma en que cae el perjuro divino. Para el rito de la libación en la sociedad épica, cf. el volumen colectivo *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, pp. 477-8.

797 *sin aliento y sin voz*: como muerto. Una forma de muerte que es la única concebible para un ser inmortal. "Sin aliento" equivale a sin respiración.

798 *en lechos tendidos*: un plural poético. La expresión es tradicional (cf. *Ilíada*, XXIV, 270; *Himno a Deméter*, 285).

sopor: en griego *koma*, de donde nuestro término médico "coma". Hemos preferido traducir con "sopor" porque el término griego, en la poesía épica y lírica, lejos de tener una connotación científica, denota un sueño mágico causado por los dioses (cf. *Ilíada*, XIV, 359; *Odisea*, XVIII, 201; Alcmán, 7, 2; Safo, 2, 8; Píndaro, *Pítica* I, 12).

le envuelve: la expresión es usada en la poesía épica para referirse a la muerte o bien a un estado de inconsciencia provocado por una herida.

799 *termina*: usado transitivamente.

después de un gran año: al concluirse un año, que es un largo periodo de tiempo.

800 *otra prueba*: en el sentido de "castigo". Las dos puniciones duran conjuntamente diez años, lo cual corresponde a una unidad de tiempo convencional (cf. nota al v. 723).

801-4 El perjurio sobre las aguas de Estigia, a quien Hesíodo define como "el gran juramento de dioses" (v. 400), es considerado por el poeta como un delito gravísimo que merece un castigo muy duro. Para ello, nuestro autor recurre a las costumbres humanas: la punición más grave que se concebía era la expulsión de las actividades del clan familiar (en los poemas homéricos vemos que el destierro —además del talión— era el castigo para el máximo delito: el homicidio); de ahí que, considerando a los dioses olímpicos como una gran familia, Hesíodo —o la tradición que nuestro poeta siguió, aceptándola— determine para el dios culpable el alejamiento de toda actividad significativa del grupo familiar: el Consejo y los banquetes comunes.

805 *los dioses*: en realidad, fue sólo Zeus (cf. v. 400).

806 *inmortal*: porque es un agua divina; antes bien, es la misma diosa que, en otros pasajes, es dicha "inmortal" (cf. *supra*, vv. 389 y 397).

áspera landa: el triste mundo infernal, desolador para los hombres.

807-10 Se repiten exactamente los vv. 736-9; una modalidad estilística en verdad poco hesiódica. Sean auténticos o no, estos versos encierran en un anillo compositivo el pasaje relativo a los habitantes del mundo subterráneo.

El verso recurre con una pequeña variante en la *Ilíada* (VIII, 15), donde es posible que haya sido tomado del texto hesiódico.

811 *Allí*: presumiblemente en la entrada del mundo infernal.

las puertas centelleantes: probablemente las mismas citadas en el v. 741.

812 *raíces no interrumpidas*: es decir, muy firmes. La expresión es formularia y se encuentra en la *Ilíada* (XII, 134) referida a los robles.

813 *natural*: esto es, no trabajado por nadie, ni hombre ni dios.

más allá: hasta el fondo del abismo infernal, como aclara el verso siguiente.

lejos de todos los dioses: en un confinamiento que les impide realizar ya obras violentas.

815-9 Versos casi seguramente espurios. Cf. el final de la nota a los vv. 720-819.

815 *Zeus restallante*: por el trueno que este dios posee.

aliados: en la lucha contra los Titanes.

816 La noticia que proporciona este verso contradice la de los vv. 734-5.

818 *Sacudidor de la tierra*: es Poseidón. Cf. nota al v. 15.

819 *Cimopolea*: etimológicamente, "Ola que va y viene". La formación del nombre es análoga a Cimotoe, Cimodoce, Cimatolege y Cimo, nereidas citadas en los vv. 245, 252, 253, 255.

Éste es el único lugar en donde aparece esta hija de Poseidón.

820-80 *La Tifeomaquia.*

Sobre este episodio, véase nuestra introducción, pp. CLV-CLVIII. Las más antiguas fuentes griegas que hablan de Tifeo son: Homero, *Ilíada*, II, 782-3; *Himno a Apolo*, 305-55.

El mito de Tifeo es de indudable origen oriental y es posible que haya pasado a Grecia ya en la época micénica. Las razones principales por las cuales se habla de un origen asiático de este mito pueden resumirse así: los Arimos, donde Homero y Hesíodo (*Teogonía*, 304-6) sitúan a Tifón-Tifeo, se encontraban en la parte meridional de Asia Menor; en el mito hurrita de sucesión divina se habla del monstruoso Ullikummi que se enfrenta a Tešub (equivalente del Zeus griego), rey de los dioses, y es derrotado por éste; en el mito babilonio consignado en el *Enûma Eliš*, el dios Marduk (= el Zeus de Hesíodo) debe combatir, antes de subir al trono, a Tiâmat (que corresponde, en la *Teogonía*, a Gea, madre de Tifeo).

820 Sobre la contradicción existente entre este verso y el v. 689, cf. la nota correspondiente a este último.

821 *a un último hijo*: para los otros hijos de Gea, cf. vv. 126-32 (sin padre); 132-53 (de Urano), 183-7 (de las gotas de sangre de Urano); 237-9 (de Ponto).

822 Para algunos autores (West, Stokes) es posible que este verso no sea auténtico (cf. la nota correspondiente al texto griego). Sin embargo, a nuestro parecer, la unión de Gea-Tierra con Tártaro subterráneo se justifica si Hesíodo relaciona a Tifeo con los fenómenos volcánicos, como después hará Píndaro (*Pítica* I, 31 ss). En efecto, el volcán es una montaña que se levanta sobre la superficie de la tierra (cf. las Montañas hijas de Gea, en el v. 129) y que expulsa vapores y fuego procedentes de sus entrañas *subterráneas.*

823-35 En este pasaje el poeta describe con abundancia de detalles el aspecto horrible y la gran fuerza de Tifeo, el último obstáculo que Zeus debe vencer para reinar como dios absoluto. La descripción es necesaria para evidenciar el gran peligro que se presenta ante el hijo de Cronos, e integra los pocos datos que Hesíodo había proporcionado cuando presentó primeramente a Tifón-Tifeo (cf. vv. 305-6).

Para entender bien las características físicas del monstruo, y la insistencia del poeta en describir el sonido que éste emite y el fuego de sus ojos y sus lenguas pardas, además del gran incendio que él provoca cuando cae vencido, debemos recordar que Tifeo personifica la actividad volcánica.

823 El texto original del verso se presenta algo corrupto; su significado es que los brazos de Tifeo son muy fuertes.

824 *e infatigables los pies*: la expresión es oscura. Tal vez, Hesíodo quiere subrayar el movimiento constante del monstruo-volcán.

825 *cabezas de serpiente*: la tradición prehesiódica reconocía a Tifeo una naturaleza serpentiforme. La serpiente, en efecto, tiene un movimiento vibrante parecido al de las llamas.

827 *bajo las cejas*: una expresión formularia que, en este caso, resulta particularmente ineficaz (cf. *Ilíada*, XIV, 236; XV, 607-8).

828 Este verso es un doblete de los anteriores y constituía, probablemente, una alternativa con respecto a ellos.

830 *un múltiple sonido*: la multiplicidad de los sonidos emitidos por Tifeo puede ser un indicio de que Hesíodo tenía presente una tradición mítica según la cual el monstruo se transformaba en diferentes animales.

831 En efecto, los dioses tenían un lenguaje incomprensible para los hombres. El origen de esta diferenciación puede encontrarse, tal vez, en la forma incoherente de hablar de los hombres en estado de *trance*, que los antiguos consideraban poseídos por espíritus divinos. Cf., al respecto, H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle, 1921.

836 *aquel día*: en que el monstruo se levantó contra Zeus para lograr la supremacía en el mundo.

838 *lo hubiese advertido*: por sí solo, sin que ninguna divinidad lo previniera. En el episodio de Tifeo, en efecto, Zeus combate y vence a su enemigo sin la ayuda de nadie.

839 *ásperamente y fuerte tronó* [*sc.* Zeus] : el Cronida empieza la lucha con el estruendo amenazador de su trueno. La descripción de los sonidos emitidos por Tifeo, que precede casi inmediatamente, lleva a Hesíodo, por asociación de ideas, a ilustrar primero el impacto del arma "sonora" de Zeus: el trueno.

843 *la tierra gemía*: tal vez, presaga de la suerte funesta de su hijo.

844 *De ambas partes*: procediendo tanto de Zeus como de Tifeo.

845 *fuego que del monstruo venía*: es una anticipación de los vv. 859-61, cuando Tifeo fue derribado, porque el fuego que brillaba en los ojos del monstruo (v. 826) era una expresión metafórica para indicar la fiereza de la mirada y no un fuego real.

846 *los vientos*: agitados por Zeus; análogos a los vientos de Marduk en el mito babilonio de sucesión divina. No se trata, por tanto, de los vientos funestos que tendrán origen de Tifeo (vv. 869-80).

850 *y aterrábanse Hades* ... : cf. *Ilíada*, XX, 61-5.

851 Cf. *Ilíada*, XIV, 274, 279-80; XV, 225.

852 *del ... clamor*: es decir, por el clamor. La impropiedad de nuestra preposición "del" refleja el uso anómalo del genitivo sin preposición en el texto griego.

853 *cuando hubo juntado* ... : empieza ahora la segunda parte de la descripción del combate, que presenta la victoria de Zeus y que es como una reproducción en pequeño de la *aristeia* de Zeus en la Titanomaquia (cf. vv. 687-9).

856-7 La acción de Zeus es análoga a la de Heracles, cuando éste quemó las múltiples cabezas de la Hidra de Lerna, hija de Tifón y Equidna (cf. vv. 313-8 y nota al v. 313 del texto español).

quemó: con el rayo encendido.

859-61 La descripción hesiódica corresponde muy bien al fenómeno de la lava volcánica que se esparce por las laderas del monte.

862-6 He aquí la primera parte de un parangón inspirado en las actividades humanas, del tipo bien conocido en los poemas homéricos. La fusión del estaño, cuya aleación con el cobre produce el bronce, se practicaba diariamente en Ascra y en Thespias (cf. *Erga*, 493: "pasa de largo ante el puesto del broncista...") y Hesíodo por cierto había tenido oportunidad de verla directamente; de ahí que su descripción muy plástica, aunque breve, no tenga un sabor convencional, confiado únicamente en fórmulas épicas, sino un sabor que nos recuerda a tantos pasajes precisos, realistas y cotidianos de los *Erga*.

La fusión de las menas de hierro bajo tierra, y probablemente lejos de los centros habitados, allí mismo donde se extraía el mineral, era evidentemente una práctica primitiva que se llevaba a cabo en tiempos de Hesíodo.

863 *por el bien perforado crisol*: entiéndase: en el... crisol (la impropiedad se encuentra también en el texto griego). En las perforaciones del crisol se introducían los fuelles para alimentar el fuego.

864 *lo más duro*: es decir, el metal más resistente.

866 *suelo divino*: la expresión es formularia, pero aquí el adjetivo "divino" hace oportunamente eco a la actividad divina de Hefesto.

bajo las palmas de Hefesto: es una metonimia, de sabor tradicional. Por Hefesto entiéndase cualquier artesano que trabaja los metales.

868 Hesíodo termina aquí, bruscamente, el episodio del último combate sostenido por Zeus, que culmina con la victoria de éste; y a tal punto la figura del Cronida se impone a la mente del poeta que éste no se cuida siquiera de nombrarlo.

Lo arrojó: el sujeto es Zeus.

al Tártaro vasto: donde Tifeo encontrará a los Titanes. La existencia de un lugar de confinamiento común a Tifeo y a los Titanes: el Tártaro, nos parece que puede ser un argumento válido para considerar hesiódica la sección del mundo infernal que está comprendida entre los dos episodios de lucha divina.

869-880 *La descendencia de Tifeo.*

Sobre este pasaje, véase nuestra introducción al poema, pp. CLVII-CLVIII. Se anuncia aquí claramente el pesimismo de Hesíodo en relación con la navegación, su desconfianza del mar peligroso, que encontramos

en los *Erga* (vv. 618-94), y se nota también su simpatía por las actividades del campo, de las cuales conoce el esfuerzo así como la contemplación satisfecha de los frutos o la desesperación de verlos arruinados, a través de expresiones delicadas como: "cuando la tierra florece" y "obras amenas", o bien angustiosas como: "polvo y ... penoso tumulto". Las razones por las cuales Hesíodo, o una tradición mítica prehesiódica, concibieron a Tifeo-Tifón como padre de los vientos tempestuosos pueden haber sido múltiples: *1*) una etimología de carácter popular según la cual Tifeo significa "huracán"; *2*) una relación existente entre los vientos y los fenómenos volcánicos, que encontramos atestiguada en otros autores griegos (Anaximandro, según Amiano Marcelino, XVII, 7, 12; Aristóteles, *Meteorológica*, II, 365b 21 ss; Anaxágoras, según Aristóteles, *ibid.*, 365a 20); *3*) el carácter de dios del viento que Tifeo tenía probablemente en un mito muy antiguo.

869 *húmeda fuerza*: húmeda porque esos vientos soplan sobre el mar y se cargan de humedad.

870 *menos de Notos*, etcétera: estos vientos son hijos, en efecto, de Astreo y Aurora (cf. vv. 378-80).

871 *son en verdad progenie divina*: el poeta no parece reconocer el mismo carácter divino en los vientos procedentes de Tifeo. He aquí un pequeño indicio de la actividad moralizadora de Hesíodo sobre la materia mítica: lo divino es verdadera y plenamente divino cuando tiene un valor positivo, cuando no es únicamente funesto.

gran ventaja a los hombres: la expresión es típicamente hesiódica. Cf. *Erga*, 41, 346, 822.

872 *las otras auras*: que proceden de Tifeo.

879 *terrígenos hombres*: la expresión no es tradicional, aunque vuelva a aparecer después de Hesíodo (*Himno a Deméter*, 352; *Himno a Afrodita*, 108; Teognis, 870). Nos parece que el epíteto "terrígenos", referido a los hombres, señale algo más que su origen terrestre; esto es, que la tierra es la sede propia de los hombres y no el mar, que los pierde.

880 *penoso tumulto*: es la voz de la naturaleza cuidada por el hombre, quien sufre al verla trastornada por los vientos y la tormenta.

881-5 Una vez concluido el episodio de Tifeo que intenta adueñarse del poder, Hesíodo se apresura a establecer en el trono divino al gran Zeus, señalando su elección unánime y sus actos de justicia.

882 *la lid titánica por los honores*: la lucha que llevaron a cabo los Titanes para lograr la supremacía del mando. Cf. *supra*, v. 647.

883 *en los dioses*: es decir, entre y sobre los dioses.

884 *por los consejos de Gea*: Gea se vuelve ahora nuevamente favorable a Zeus, como antes del episodio de Tifeo (cf. vv. 479, 494 y 626).

885 *bien repartió los honores*: como había prometido (vv. 390-6), y de forma muy distinta de Cronos (v. 395).

886-923 *Los siete matrimonios de Zeus.*

Después de presentar la asunción del poder divino absoluto por parte de Zeus, Hesíodo pasa inmediatamente a describir la descendencia del Cronida, como es justo en un poema teogónico.

El primer matrimonio de Zeus, que tiene una significación particularmente importante, como señalamos en la introducción, es una creación típicamente hesiódica. De los otros matrimonios, algunos estaban seguramente consignados en la tradición teogónica y épica (por ejemplo, los matrimonios con Deméter, Leto y Hera); otros fueron tal vez concebidos por nuestro poeta, como en el caso de Eurinome y Mnemosine, para proporcionar a Zeus una descendencia apropiada al carácter del nuevo reino, justo y feliz, del Cronida. En estos últimos casos es probable que la tradición prehesiódica indicara el nombre de la madre de las Gracias y de las Musas mas no el del padre, pues Hesíodo es nuestra primera fuente de información al respecto. Sobre los matrimonios de Zeus con mujeres divinas y mortales, cf., por ejemplo, Rose, *Mitología griega*, cit., pp. 57-61 *et passim.*

886 *rey de los dioses*: una fórmula épica que ahora se llena de significado: Zeus es *finalmente* rey de los dioses.

Metis: "Prudencia", una de las tres mil oceánidas (cf. v. 358). Aquí, sin embargo, la alegoría es muy trasparente y podemos afirmar, sin duda alguna, que Zeus desposa precisamente a Prudencia y no a una cualquier oceánida. El verso siguiente, que a través de la etimología descubre la alegoría: "la más prudente entre los dioses...", confirma nuestra interpretación.

890 *en su vientre la echó*: un acto de teofagia que nos recuerda de cerca a Cronos y a sus hijos recién nacidos.

Apolodoro (*Biblioteca*, I, 3, 6) dice que Metis poseía la virtud de transformarse en seres y objetos diferentes (como muchas otras divinidades acuáticas: Tetis, Proteo, Nereo. Cf., al respecto, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1967^{3}, pp. 240-4). Es posible entonces que, engañada por Zeus, Metis se transformara en algo que el Cronida podía fácilmente engullir, como por ejemplo el agua.

891 Sobre los dones proféticos de Gea y de Urano, véase la nota al v. 463.

892-3 Vuelve aquí a producirse la situación que se había presentado a Cronos (cf. vv. 462-4), con la diferencia de que allí el destino contemplaba el destronamiento de Cronos a manos de su hijo, mientras que ahora está prescrito solamente el nacimiento de hijos poderosos, como es el caso de Atenea (v. 894).

894 *gallardos*: con este adjetivo reprodujimos la ambivalencia del término griego (*liter.*: "de gran mente") que, en sentido positivo, se adapta a Atenea, fuerte y prudente, y en sentido negativo, al hijo muy soberbio del cual el poeta no hace el nombre.

895 *Tritogenia*: es Atenea. La etimología del nombre es muy discutida: *1*) nacida cerca de Tritón, un pequeño lago o torrente de Beocia o de Arcadia; *2*) nacida del dios marino Tritón o de Anfitrite; *3*) nacida de la cabeza (*tritó*) de Zeus. Evidentemente este título cultual, como la misma diosa, tiene un origen prehelénico. Atenea, en sus orígenes y con otro nombre, era probablemente una gran diosa de la fertilidad de los pueblos mediterráneos, de la cual no se conocían los padres (cf. Nilsson, *Geschichte der gr. Religion*, cit., I, p. 428). Al entrar en el pantheon griego, fue subordinada a la máxima divinidad —Zeus— y considerada hija de ésta, mas ningún otro dios o diosa estuvo por encima de ella; de ahí, se originó la creencia de su milagroso nacimiento de la cabeza del Cronida (cf. Rose, *Mitología griega*, cit., p. 58).

896 *fuerza*: en el sentido de "conciencia de su fuerza".

prudente consejo: muy oportuna, por ende, es su filiación de Metis-Prudencia, que nos ofrece el mito hesiódico.

897 *rey de los hombres y dioses*: una expresión formularia que está siempre referida a Zeus. Aquí podemos entender, más bien, que este hijo es *potencialmente* rey; que lo sería, si Zeus no le impidiera nacer.

898 *de corazón muy soberbio*: como los seres primitivos (cf. los Cíclopes del v. 139). He aquí la clave para comprender que la acción de Zeus, negando el nacimiento a este hijo, es buena y justa porque garantiza que el nuevo orden establecido en el mundo no correrá peligro.

900 Así el acto de teofagia de Zeus recibe su justificación moral. El reino de Zeus en adelante, ya que el dios puede discernir prudentemente el bien y el mal, será del todo justo.

901 *Temis*: titana hija de Gea y Urano (v. 135), cuyo nombre

"Justicia", "Ley" es una transparente alegoría. Siendo ella justicia, se comprende el proceso creativo de los nombres de sus hijas que Hesíodo menciona en el verso siguiente: Buen Gobierno, Justicia y Paz; todas ellas son bienes que los hombres gozan cuando actúan conforme a la justicia.

Temis es una divinidad muy antigua que puede identificarse también con Tierra.

las Horas: según la tradición, ellas son las estaciones personificadas (cf. Homero, *Ilíada*, V, 750-1; VIII, 394-5; Hesíodo, *Erga*, 75) y también las estaciones de la vida; pero aquí el poeta innova la tradición, haciéndolas protectoras de los trabajos humanos (en particular, los trabajos del campo) cuyos frutos dependen de una buena administración de la justicia, y de la paz (cf. *Erga*, 225-47).

902 *Eunomía*: "Buen Gobierno". Está presente también en Homero (*Odisea*, XVII, 487), en un pasaje que recuerda de cerca a Hesíodo (*Erga*, 249-55). La traducción de Eunomía por "Buen Gobierno", en lugar de "Buena Ley" que es aparentemente más literal, se justifica porque Eunomía no indica tanto el hecho de tener buenas leyes como el hecho de que existan condiciones oportunas para que las leyes sean respetadas. En este sentido, un buen gobierno es el que garantiza la existencia de aquellas condiciones.

Es inútil decir que tanto Eunomía, como Dike y Eirene, serán objeto de gran veneración en Atenas.

Estas creaciones hesiódicas y su recíproca asociación influyeron sensiblemente en la literatura griega posterior.

Dike: "Justicia". Una divinidad particularmente celebrada en los *Erga*.

Eirene: "Paz", que hace prosperar a los hombres (cf. *Erga*, 228: "la paz anda, nodriza de jóvenes").

903 *que a los trabajos atienden*: entiéndase, los trabajos agrícolas. También en los *Erga*, 578-81, el alba divina ayuda a los hombres en su quehacer del campo, mas aquí la metáfora es mucho más extensiva y grandiosa por su concepción.

904 *Moiras*: cf. vv. 217-9. La contradicción entre este pasaje en que las Moiras son hijas de Zeus y aquel (vv. 217-9) en que se presentan como hijas de Noche, se puede solucionar considerando el segundo como una interpolación rapsódica o bien pensando, con Solmsen (*Hesiod and Aeschylus*, cit., pp. 36-8), que Hesíodo desdobló el concepto de Moiras

en dos sentidos: uno negativo, según el cual las diosas son potencias siniestras que castigan los pecados de los hombres y de los dioses —y como tales son hijas de Noche, temibles—, y uno positivo, según el cual ellas distribuyen a los hombres tanto el bien como el mal (v. 906), fungiendo como agentes de un orden severo pero fundamentalmente justo —y como tales son hijas de Temis-Justicia y de Zeus, quien estableció aquel orden en el mundo.

Ahora bien, ya que el desdoblamiento de conceptos es una característica muy propia de Hesíodo (cf. nuestra introducción a *Los trabajos y los días* de Hesíodo) y que, por otro lado, la tradición mítica es bastante ambigua por lo que respecta a las Moiras [por ejemplo en Homero son una (*Ilíada*, XXIV, 209) y muchas (*ibid.*, XXIV, 49; *Odisea*, VII, 197); están sobre Zeus (*Ilíada*, XIX, 87; *Odisea*, XXII, 413) o dependen de él (*Ilíada*, XVI, 434)], es posible pensar, con Solmsen, que nuestro poeta, en el desarrollo de su obra, ha percibido otros aspectos de la función de las Moiras, que en un principio no había considerado.

905 *Cloto, Láquesis y Átropos*: cf. nota al v. 218.

906 *tanto el bien como el mal*: en virtud de las características de sus padres, podemos suponer que la distribución de bien y mal, efectuada por las Moiras, sea conforme a las acciones justas o injustas de los hombres.

907 *las tres Gracias*: de las cuales Hesíodo había dicho antes que habitaban junto con las Musas e Hímero (cf. v. 64). Su nombre griego es Cárites y equivale al latín Gracias. Son las diosas de la belleza, de la gracia y de la alegría que hace florecer, como sus mismos nombres ilustran junto a la adjetivación del poeta: "de bellas mejillas", "de muy amable semblante" (referido a la madre), "amable". Aparecen también en Homero, pero sólo una tiene un nombre propio: Pasitea.

Eurínome: una de las tres mil oceánidas (cf. v. 358 y nota).

909 Los nombres de las Gracias son creación hesiódica y evidente producto de una asociación de conceptos como en el caso de las Horas.

Aglaya: "Esplendorosa". Es la hermana menor (que el poeta nombra primera) que desposará a Hefesto (vv. 945-6).

Eufrosina: "Leticia".

Talía: "Floreciente".

910-1 Estos versos han sido considerados espurios por algunos autores

(cf. la nota correspondiente del texto griego). Parte de la segunda línea es prácticamente una repetición de la primera, mas presenta una variante: "de los ojos"-"bajo las cejas" y una elegante inversión del orden de las palabras (*quiasmo*): "ojos... miran/miran... cejas", que nos recuerda dos versos de los *Erga*, 3-4. Sin embargo, reconocemos que la imagen resulta un poco sobrecargada por la repetición. West sostiene que, probablemente, el segundo verso fue compuesto para rellenar el primero, ya que la expresión "amor" quedaba en cierto modo suspendida y, en los vv. 120-1, Eros-Amor recibía el epíteto: "que desata los miembros" (ed. cit., p. 410).

En la incertidumbre, preferimos dejar los dos versos como hesiódicos, sin encerrarlos en corchetes, porque efectivamente su condenación se debió, en origen, al preconcepto que esta última parte de la *Teogonía,* cuando no el poema entero, estaba formada únicamente por agrupaciones estróficas de tres versos, mientras que el pasaje de las Gracias, con las dos líneas en cuestión, resultaba de cinco.

de sus ojos amor dimana... que desata los miembros: la bella metáfora nos permite comprender cómo los griegos se explicaban el fenómeno del enamoramiento por medio de un pensamiento mítico, antes que lógico: el amor procedía del ser amado y afectaba el pensamiento, el corazón y los miembros del amante, que perdían toda fuerza ablandándose por el deseo. Esta concepción se refleja también en la estructura sintáctica de la lengua griega, donde los verbos significantes "amar", "desear", etcétera, piden una construcción con genitivo (de origen y procedencia).

912 *él*: naturalmente se trata de Zeus. En esta ocasión, como ya antes (v. 901) y después (vv. 915, 921 y 924), Zeus no está nombrado, mas se le sobrentiende sin dificultad porque sus matrimonios están presentados con orden, uno tras otro.

913 *Perséfone*: en el v. 768 aparecía al lado de Hades, su esposo, como diosa-reina de los muertos. Recibía también el nombre de Core ("muchacha") con el cual era venerada en los Misterios Eleusinos al lado de su madre Deméter, reconociéndosele el carácter de diosa de la fertilidad de la tierra. Esta divinidad, por tanto, tenía en Grecia un doble aspecto y una doble función; consecuentemente, era representada en el arte como una mujer ricamente adornada, con una granada en la mano (Perséfone), o como una hermosa joven con el cuerno de la abundancia, espigas de trigo y un gallo que simbolizaba el advenimiento de la primavera (Core).

Un mito muy antiguo, mencionado por primera vez en este pasaje de la *Teogonía,* relataba su rapto por manos de Hades, la búsqueda desesperada de la madre Deméter, y el pacto contraído por ésta con Hades, a fin de que Core-Perséfone pudiera volver sobre la tierra durante dos terceras partes del año, en las estaciones de primavera, verano y otoño, cuando la tierra florece.

Edoneo: es otro nombre de Hades.

914 *lo permitió Zeus*: la noticia no es superflua porque el consentimiento del padre de la esposa era indispensable, en Grecia, para realizar un matrimonio legal, como debía ser esta unión de una hija de Zeus.

915 *Mnemosine*: véase la nota al v. 54.

916 *nueve Musas*: las citadas en el proemio de la *Teogonía* y nombradas individualmente en los vv. 77-9. Nótese cómo el poeta no vuelve a presentar sus nombres, mas señala tan sólo su característica más general y peculiar a la vez —el gusto por el canto y los banquetes—, usando, además, términos diferentes a los del proemio de la obra (cf. vv. 60-1: "a las cuales el canto les gusta en el pecho" y 65: "entre fiestas"). Creemos que un interpolador o un cualquier rapsoda, repetidor de Hesíodo, no tendría la misma atención y repetiría gustoso los nombres; de ahí que consideramos muy probablemente hesiódicos los versos 916-7.

918 *Leto*: cf. la nota al v. 18.

Apolo: dios del sol y de la luz. Sobre su nacimiento, véase el *Himno a Apolo Delio.*

Artemisa: en origen, diosa de la caza armada con flechas, y luego también divinidad lunar. Es el correspondiente femenino de Apolo.

919 *amable prole*: amable por su belleza y pureza. La madre Leto, también, había sido definida "benigna a los dioses" (v. 407).

920 *habiéndose unido en amor*: por "amor" entiéndase "acto sexual". La expresión es formularia y recurre frecuentemente en esta última parte del poema (cf. vv. 923, 927, 941, 944; en los vv. 970, 980, 1009 y 1018 se presenta con ligera variante).

921 *última... consorte*: tal vez porque las otras uniones de Zeus (vv. 938 ss) no se concebían como matrimonios regulares.

922 *Hebe*: cf. v. 17. Diosa de la juventud y copera de los inmortales; fue esposa de Heracles (cf. vv. 951-3) y quedó siempre como una

divinidad menor. También en Homero es hija de Zeus y de Hera (cf. *Odisea,* XI, 603-4), lo cual significa, indudablemente, que su *status* era ya establecido por una tradición más antigua.

Ilitía: divinidad que presidía y conducía a buen término los partos. La misma característica se reconocía también a su madre Hera (cf. *Ilíada,* XIX, 119, ss), que en Atenas y en Argos era venerada como Hera Ilitía (cf. Hesiquio, s. v. Εἰλειθυίας).

Ares: dios de la guerra que posee el mismo espíritu soberbio de su madre (así afirma Zeus en la *Ilíada,* V, 892).

924-6 *El nacimiento de Atenea-Tritogenia.*

El mito relativo a la concepción y al nacimiento de Atenea resulta partido en dos por la necesidad de presentar una rigurosa sucesión cronológica de los matrimonios de Zeus; en efecto, el nacimiento de la diosa se liga estrechamente al nacimiento de Hefesto, que se realiza, en cierta forma, fuera de matrimonio, pues Hera, la última esposa de Zeus, lo engendra por sí sola, picada por el nacimiento de Atenea. La concepción de la diosa Atenea, por ende, queda incluida en la lista de las esposas de Zeus, mientras que el nacimiento le sigue inmediatamente, resultando como engarzado entre la presentación de Hera y la ilustración de la procreación de Hefesto por esta misma.

El mito del nacimiento de Atenea de la cabeza del padre Zeus se encuentra por primera vez en la poesía de Hesíodo, y es reproducido luego en el *Himno homérico* 28 y en Píndaro (*Olímpica* VII, 35 ss); sin embargo, pertenece a una tradición mucho más antigua. Atenea, sin lugar a dudas, es una divinidad prehelénica, como demuestra el mismo nombre que no es de origen griego (cf., también, la nota al v. 895: *Tritogenia*), que fue adoptada, con función de protectora del palacio, por los belicosos príncipes micénicos (así M. P. Nilsson, *Geschichte der gr. Religion,* I, cit., p. 26, cuya tesis es ahora comúnmente aceptada). Esto explica el carácter marcial de la diosa, que aparece exaltado en Hesíodo (cf. vv. 925-6: "terrible, excita el tumulto y las huestes guía, infatigable, augusta, que ama clamores, combates y guerras"), que se manifiesta en los títulos culturales de *Prómakhos* (que combate en la primera línea), *Sthenias* (fuerte) y *Areia* (belicosa), y sobre todo, en las representaciones artísticas donde la diosa aparece armada de casco, lanza y escudo.

Con el tiempo (pero Guthrie, *The Greeks and their Gods*, cit., p. 106, sostiene que fue patrona de las labores femeninas desde sus orígenes), Atenea adquirió funciones siempre más amplias y fue protectora de las labores femeninas y de los artesanos (como aparece atestiguado ya en Homero, *Odisea*, II, 116; VI, 234; XXIII, 160; y en Hesíodo, *Erga*, 63-4; 430), y en fin, de las ciencias.

925 *tumulto*: se entiende el tumulto de guerra.

927 *Hefesto*: es el dios protector de los artesanos y divino artesano él mismo [cf. su creación de Pandora (vv. 571 y 579) donde Hesíodo lo llama el Cojo]. En Homero es hijo de Hera y de Zeus (*Ilíada*, I, 578; XIV, 338; *Odisea*, VIII, 312).

Probablemente, aquí su asociación con Atenea se debe a la analogía del patronato de ambos sobre los artesanos.

928 *enfurecióse y disputó con su esposo*: ninguna tradición nos presenta la causa de esta disputa, mas podemos suponer que se tratara del nacimiento de la poderosa Atenea, hija sumamente querida por Zeus. Además, es por todos conocido el carácter irritable y pleitista de Hera.

929 *en las artes*: propiamente, en las artes plásticas.

930-7 El mismo orden de sucesión con que aparecen aquí las parejas Zeus-Hera, Poseidón-Anfitrite y Ares-Afrodita, se encuentra en el célebre cráter François, pintado alrededor del 575 a. de C., donde está representada la procesión de los dioses que asisten a la boda de Peleo y Tetis.

931 *Tritón*: aparece aquí por primera vez en el poema, a pesar de su importancia (cf. vv. 932-3); por el contrario, no se nombra a Cimopolea, ya presente en el v. 819. El poeta o los poetas que elaboraron estos versos y los siguientes no tienen ya nada que ver con Hesíodo.

933 *Y a Ares*: nótese cómo, por vez primera, se introduce una nueva familia en el mismo verso que presenta la anterior.

934 *Citerea* = Afrodita (cf. vv. 196-8). En Homero, es hermana o amante de Ares (*Ilíada*, V, 359; *Odisea*, VIII, 267) y esposa de Hefesto (*Odisea*, VIII, 267-70). Su matrimonio con Ares pertenece más bien a una tradición del siglo VI (cf. Pausanias, V, 18, 5, en la descripción del arca de Cipselo).

Miedo y Terror: estos hijos, por ser varones, heredan las características paternas. Ares-Guerra produce efectivamente miedo y terror

en sus adversarios. Ambos dioses están apareados en Homero (*Ilíada,* IV, 440; XI, 37; XV, 119) y Miedo es presentado como hijo de Ares (*ibid,* XIII, 299).

936 *saqueador de ciudades*: este epíteto, como el anterior "traspasador de escudos", es de tradición épica (cf. *Ilíada,* XX, 152).

937 *Armonía*: la tercera hija de Ares y Afrodita, que, por ser mujer, presenta características parecidas a las de su madre. No aparece en Homero, pero está presente en el *Himno a Apolo,* 195.

Cadmo: fundador de Tebas y progenitor de los tebanos (cf. *Erga,* 162). Sobre esta figura mítica véanse los datos contenidos en Ovidio, *Metamorfosis,* II, 836-75; III, 1-137 y IV, 563-603.

938-44 Inicia la presentación de tres mujeres, todas ellas probablemente mortales, que engendraron de Zeus a hijos divinos. La separación de estas uniones con respecto a los matrimonios "legales" de Zeus era necesaria, pero probablemente se debió al caso (porque el original hesiódico conservado terminaba tal vez con los nacimientos de Atenea y de Hefesto, acontecidos sin bodas) más que a una verdadera intención.

938 *Maya*: hija de Atlante y de una oceánida, y nieta del titán Japeto. Fue transformada en la estrella más grande de la constelación de las Pléyades (cf. *Erga,* 383, con nota correspondiente). Aparece como madre de Hermes también en Homero (*Odisea,* XIV, 435).

Hermes: es un dios con múltiples atribuciones (para mayores detalles cf. el *Himno a Hermes*), que fue considerado sobre todo como mensajero de los dioses. De ahí que los antiguos lo representaran con alas en los pies y una varita en la mano, como usaban los heraldos.

939 *habiendo subido al lecho sagrado*: *sc.* de Zeus. Es decir, fuera de metáfora, habiéndose unido con Zeus.

940 *Cadmia Semele*: hija de Cadmo y Armonía, cuyo matrimonio fue presentado poco antes (v. 937); el nacimiento de Semele, al contrario, aparecerá en el v. 976. Un indicio más del desorden que priva en la última parte de la *Teogonía.*

941 *Dioniso multialegrante*: es una expresión formularia que encontramos también en los *Erga,* 614 y en unos fragmentos hesiódicos y pindáricos. El texto griego es un poco equívoco en cuanto al epíteto divino, pudiendo ser interpretado como "muy alegre" o "que alegra mucho", o bien como "que alegra a muchos" (esta última interpreta-

ción, que hicimos nuestra en la traducción, es sostenido por A. R. Burn, *The World of Hesiod,* cit., p. 42, porque pone de relieve el carácter popular del dios). Lo único que conviene decir aquí sobre esta compleja e importante divinidad, es que aparece también en Homero, pero sin el respeto que le profesa Hesíodo (cf. *Iliada,* V, 130 ss; XIV, 325; *Odisea,* XI, 325; XXIV, 74), y que viene celebrada en el homónimo Himno homérico. Para mayores detalles, véase cualquier buen estudio sobre religión griega (Nilsson, Guthrie, Pettazzoni, Otto, Jeanmaire, 1951, con abundante bibliografía).

942 *mas ahora ambos son dioses*: existen dos versiones míticas sobre la apoteosis de Semele: 1) fue elevada a los honores del Olimpo por su mismo hijo divino, cuando éste creció; 2) fue tocada por el rayo de Zeus que la purificó (cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der gr. Religion,* cit., I, p. 72, n. 1).

943 *Alcmena*: esposa de Anfitrión, concibió de éste a un hijo —Ificles, padre de Yolao— a poca distancia de haberse unido con Zeus, quien engendró en ella a Heracles. Para la asociación Heracles-Yolao y el patronímico de Anfitrionida atribuido a Heracles, cf. *supra,* vv. 317 y 360. El mito de Alcmena está narrado en los primeros 56 versos del poema seudohesiódico *Aspís.*

945 *Hefesto . . . cojo*: cf. nota al v. 571.

Aglaya: cf. la nota al v. 909.

947-55 Estos versos son condenados como espurios en antiguos escolios de un códice que nos conserva el *Aspís,* con base en una tradición que se remonta probablemente al alejandrino Aristarco. Podemos imaginar que la razón de la condena fue la presencia de la deificación de Heracles y de Dioniso, entre otras cosas, porque fueron condenados también tres versos de la *Odisea* (XI, 602-4) donde Heracles aparecía deificado.

En efecto, parece que, en origen, Heracles fue venerado únicamente como héroe, mientras que su deificación no sería anterior al siglo VI a. de C. Es posible, pues, que estos versos hayan sido compuestos sólo en esa fecha. Para ulteriores datos, cf. West, ed. cit., pp. 416-7.

En estos versos se presentan con orden los matrimonios de los hijos de las mujeres amadas por Zeus (vv. 938-44), con excepción de Hermes, hijo de Maya, de quien la tradición no conoció esposa. Siguen pues, primero Dioniso y luego Heracles.

948 *la hija de Minos*: cf. *Odisea*, XI, 322. Minos era el mítico rey y legislador cretense que ordenó a Dédalo la construcción del laberinto, para encerrar al Minotauro quien luego fue matado por el ateniense Teseo. La tradición homérica presenta a Minos como juez de las sombras del Hades (*Odisea*, XI, 568-71), y una tradición posterior le asocia, en el desempeño de esta función, a Eaco y Radamante (cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 41a; *Gorgias*, 523e-524a).

949 *inmortal y sin vejez*: cf. nota al v. 277. Ariadna era originariamente una antigua diosa cretense, a quien la mitología griega transformó en figura mortal, restaurándola empero en el culto y el honor divino, como aparece, por ejemplo, en el presente pasaje. Cf. L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of inmortality*, Oxford, 1921 (reimpr. 1970), pp. 48-9.
para él: para honrarlo como a un dios.

951 *sus penosos trabajos*: los célebres doce trabajos que le habían sido impuestos por Euristeo, rey de Micenas, quien cumplía en última instancia la voluntad de Hera, celosa del gran hijo de Zeus y de Alcmena. El nombre mismo de Heracles, que significa "glorioso a causa de Hera", refleja la conexión del héroe con la diosa y sus gloriosos trabajos. En este mismo poema se habían presentado algunos de ellos (cf. vv. 287-94; 313-8; 326-32).

952 *Hebe*: cf. v. 922.
Hera de áureas sandalias: cf. vv. 11-2 y 454.

954 *su gran obra*: los trabajos aludidos en el v. 951. Al contrario, West (ed. cit., p. 419) piensa que la expresión se refiere a la Gigantomaquia, en la cual Zeus debió recurrir a la ayuda de un hombre mortal (según versión de Apolodoro, *Biblioteca*, I, 6, 1). Esta interpretación se debe al hecho de que el autor inglés lee: "su gran obra entre los inmortales".

955 *sin pena y sin vejez*: como los dioses inmortales.

956 *Helios*: el Sol.

957 *Perseis*: cf. v. 356.
Circe: la célebre maga de la *Odisea*.
Eetes: rey le la Cólquide, donde se guardaba el vellocino de oro que originó la expedición mítica de los Argonautas. El mito está amplia-

mente ilustrado en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. Eetes, como su hermana Circe, poseía artes mágicas.

959 El verso es idéntico al 242.

960 *Idía*: "la que sabe"; podríamos sobrentender "las artes mágicas" que fueron trasmitidas a Medea, su hija.

962 Aquí terminaría la antigua *Teogonía* según Schmid-Stählin, *Geschichte der gr. Literatur*, I, cit., p. 259, n. 3.

963-4 Dístico conclusivo de la sección teogónica.

Para una cláusula como nuestro "salve" no encontramos paralelos en los poemas de Homero, sino solamente en los Himnos homéricos (cf. *Himno a Dioniso*, I, 20; *a Apolo*, III, 545; *a Hermes*, 579; etcétera), que son posteriores a Hesíodo.

El contenido del segundo verso parece demasiado grandilocuente y ambicioso cuando se considere el pequeño papel que han tenido en la *Teogonía* de Hesíodo las islas y la tierra firme. Una apóstrofe, como ésta que se nos presenta, parece más apropiada a otras cosmogonías, como observa justamente West (ed. cit., p. 421).

Podemos observar, además, que el plural "continentes" viene usado sólo a partir del siglo v a. de C. (Esquilo, *Prometeo encadenado*, 790; Sófocles, *Traquinias*, 101; etcétera) y parece difícil que pudiera ser concebido en la época de Hesíodo.

La posición de P. Mazon (ed. cit., p. 16), quien considera que este verso concluye la *Teogonía* hesiódica, es, sin embargo, interesante y, como tal, merece ser reproducida: "Es un adiós, una fórmula de despedida... a los dos sujetos principales de la *Teogonía*, los *dioses*... y el *mundo* —el mundo nacido con los primeros dioses, que Hesíodo tiene delante de los ojos: los dos continentes de Europa y de Asia, el mar que los separa, las islas que los unen... Estos dos versos [963-4] corresponden a los versos 108-110 del preludio; testimonian la conciencia que tuvo Hesíodo de hacer una teogonía y una cosmogonía a la vez." Para los vv. 108-10, cf. la nota correspondiente.

964 *islas*: ¿cuáles? ¿Las de Citera (vv. 192-3 y 198), Chipre (vv. 193 y 199) y Creta (vv. 477-84 y 971)?

continentes: probablemente, Europa y Asia.

adentro, tú, ponto: para comprender cómo el mar pudiera ser concebido dentro de la tierra firme, recordaremos que el mundo era visto

muy antiguamente como un disco, cuya circunferencia era Océano que encerraba las tierras entonces conocidas (África septentrional, Asia del Cercano Oriente unida al norte con Europa centro-oriental, Europa central y occidental, en sus territorios meridionales: Italia y, tal vez, las costas mediterráneas de España que casi se unen a África). Los mares conocidos eran el Mediterráneo y el Ponto Euxino que están efectivamente encerrados por los continentes y quedan en la parte más interna del disco.

965-8 *Introducción a la Heroogonía.*

La tradición épica prevé la existencia de invocaciones a las Musas, las cuales introducen episodios o listas de nombres que, en cierto modo, interrumpen la continuidad de la narración. Un ejemplo bien conocido es la invocación que precede el Catálogo de las naves (un fragmento poético prehomérico) en la segunda rapsodia de la *Iliada* (v. 484 ss). Para otros ejemplos, cf. *Iliada*, XI, 218 ss; XIV, 508 ss; XVI, 112-3.

968 *hijos semejantes a dioses*: expresión tradicional para indicar a los héroes. En la lista que sigue, sin embargo, dos personajes son realmente divinos: Pluto (vv. 969-74) y Semele (v. 976), que fue divinizada gracias a su hijo Dioniso.

969 *divina*: es decir, insigne.

Pluto: "Riqueza". Esta divinidad, que es la personificación de la riqueza, en origen era el mismo Hades, dios subterráneo que proporcionaba los minerales y los metales, y que alimentaba los frutos de la tierra.

970 *Jasío*: héroe perteneciente a una leyenda muy antigua, que fue asociado con Deméter, tal vez, por su relación con la agricultura. Su unión con Deméter está atestiguada también en la *Odisea*, V, 125-7, en términos parecidos a los nuestros; en este mismo poema se alude, además, a su fin por obra del rayo de Zeus (V, 128), como más tarde se encontrará también en Apolodoro, *Biblioteca*, III, 12, 1.

970-1 *campo noval tres veces arado*: citamos de West, ed. cit., p. 423: "Nos encontramos evidentemente ante la proyección mítica de un primitivo ritual de fertilidad en que la magia simpática se aliaba con medidas prácticas de agricultura." La unión de Deméter con Jasío reproduce metafórica y míticamente un antiguo ritual agrario, y el fruto de aquella unión —Pluto/Riqueza— simboliza el buen éxito de la labor agrícola.

En los versos siguientes, muy hermosos, en los cuales se describe la actividad de Pluto, estamos muy lejos de toda significación mágica y presenciamos, al contrario, un acto de creación de la fértil fantasía mítica "intelectualista" de los griegos.

Nos gusta pensar que estos versos sean del propio Hesíodo, aunque perdidos en un mar ajeno (cf. vv. 762-6; *Erga*, 102-4 y 222-4).

973 *a quien*: *sc.*, de los hombres.

976 *Ino*: según una leyenda crió a Dioniso, hijo de su hermana Semele y de Zeus, y habiendo enloquecido por obra de Hera, se tiró al mar. En Homero (*Odisea*, V, 333-64) es la divinidad benigna que ofrece su velo a Odiseo, permitiéndole así salvarse de la tempestad.

Agavé: es conocida, sobre todo, por su trágica actuación en las *Bacantes* de Eurípides, donde, poseída por el furor dionisíaco, despedazó a su mismo hijo Penteo, rey de Tebas. El mismo episodio se encuentra descrito por Ovidio, *Metamorfosis*, III, 692-733.

977 *Autonoe*: desposó a Aristeo y procreó a Acteón, el cazador que fue transformado en ciervo por Artemisa y despedazado por sus mismos perros, porque había visto a la diosa bañarse desnuda. Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, III, 138-252.

978 *Polidoro*: "el de muchos dones".

Tebas la biencoronada: la expresión es épica. Cf. *Ilíada*, XIX, 99.

979-83 Este episodio fue ya presentado por Hesíodo en los vv. 287-94. Nos parece muy evidente que el poeta de estos versos es una persona distinta al nuestro, tanto más cuanto que Gerión, hijo de dioses y dios él mismo, es presentado aquí como simple héroe.

984 *Titón*: era hermano de Príamo de Troya (*Ilíada*, XX, 237) y particularmente hermoso. Aurora, que quería tenerlo siempre a su lado, pidió que fuera inmortal, mas se olvidó de pedir también su juventud eterna. Cuando ya era viejísimo, la diosa, por piedad, lo transformó en cigarra. Cf. *Himno a Afrodita*, 218-38.

Memnón: "el que resiste". Nombrado también en la *Odisea* (IV, 187-8 y XI, 522) como aliado de los troyanos. Su muerte por manos de Aquiles fue cantada en la *Etiópida* de Arctino de Mileto, uno de los poetas del llamado ciclo épico (cf. el breve resumen del poema hecho por Proclo en su *Crestomatia*).

985 *de los etíopes rey*: en la tradición épica los etíopes aparecen

como un pueblo (mítico) que vive en los límites de la tierra, a lo largo de Océano, donde los dioses lo visitan frecuentemente (cf. *Ilíada,* I, 423-4; XXIII, 205-7). Por un lado, se extendían hasta donde se levanta el sol (cf. *Odisea,* I, 22-4) y, por ello, es probable que su rey Memnón haya sido concebido como hijo de Aurora.

Ematión: este nombre aparece aquí por primera vez. El *Etymologicum Magnum* relaciona su nombre con *émati* ("de día"), lo cual podría explicar su parentesco con Aurora. Diodoro Sículo (IV, 27, 3) lo sitúa en Etiopía y Apolodoro (II, 5, 11) en Arabia; tal vez, cuando el poeta compuso estos versos, se le consideraba también soberano de los etíopes en sus confines occidentales y, por tanto, opuestos a los territorios gobernados por Memnón.

986 *Céfalo*: un segundo esposo de Aurora, que fue raptado por ésta de su esposa Procri (cf. Ovidio, *Metamorfosis,* VII, 661-865).

987 *Fetonte*: "Resplandeciente". En Homero (*Odisea,* XXIII, 246) el nombre es atribuido a uno de los caballos de Aurora. En la tradición mítica griega, como también en un fragmento "hesiódico" (ed. Merkelbach-West, fragm. 311), Fetonte es el hijo de Helios-Sol y, en el intento de conducir el carro del padre, encuentra la muerte.

988 El verso está formado por muy poéticas expresiones formularias.

989 *de tempranos juicios*: es decir, inexperto.

que ama la risa: más propiamente, la sonrisa (cf. v. 205).

991 *guardián ... lo hizo, demonio divino*: esta frase puede ser alusiva de un culto eventual al heroico Fetonte, tal vez un antiguo rey-sacerdote de un templo de Afrodita. De los testimonios de otras fuentes (entre otros *Ilíada,* XVI, 604-5) ha sido posible reconstruir la costumbre de honrar como dioses, después de su muerte, a los sacerdotes de una divinidad (cf. L. R. Farnell, *Greek Hero Cults,* cit., p. 17).

992 *el Esónida*: es Jasón, hijo de Esón.

la hija de Eetes: Medea. Aquí es considerada inmortal (cf. vv. 965-8) mientras que la tradición hace de ella tan sólo una heroína mortal.

994-9 Cf. nota a los vv. 957 y 970.

996 *Pelías*: había sustraído el poder regio a su hermanastro Esón, padre de Jasón, y enviado este último a la conquista otrora imposible del vellocino de oro, a fin de alejarlo para siempre de Yolcos, su patria.

Aparece en la *Medea* de Eurípides y en las *Metamorfosis* de Ovidio (VII, 297-349). La adjetivación que el poeta le atribuye en este verso de la *Teogonía* concuerda perfectamente con la tradición mítica.

997 *mucho habiendo sufrido*: se alude a las grandes dificultades encontradas en la Cólquide para conquistar el vellocino.

a Yolcos: es decir, de vuelta a su patria.

998 *la muchacha ojinegra*: es Medea.

1000 *sujetada*: en el acto sexual.

pastor de los hombres: es decir, rey. La metáfora, de antigua tradición oriental, es adoptada con frecuencia en los poemas homéricos.

1001 *Medeo*: es el rey epónimo de los medos o persas (cf. Esquilo, *Persas*, 765). Análogamente, Foco (v. 1004) es el rey epónimo de los focios y Latino (v. 1013), de los latinos. Los héroes epónimos presentes en el *Catálogo de las Mujeres* son aún más numerosos.

West, en su comentario (ed. cit., p. 430), afirma que el periodo más probable para la creación de este héroe epónimo, Medeo, es la segunda mitad del siglo VI a. de C.

Quirón: el más celebre de los centauros, que crió y educó a numerosos héroes de las sagas helénicas — Asclepio, Cástor y Pólux, Aristeo, Acteón, Jasón y el propio Aquiles. Fue muerto, sin querer, por Heracles y llevado al cielo por Zeus, donde brilla entre las constelaciones con el nombre de Sagitario (cf. Ovidio, *Metamorfosis*, II, 630 y VI, 126).

Recordaremos de paso que uno de los poemas didascálicos atribuidos a Hesíodo se intitulaba "Los preceptos de Quirón".

1002 *Filirida*: es matronímico, pues Filira era la madre de Quirón. La forma y el nombre son de origen probablemente eólico (cf. la nota correspondiente al texto griego).

y de... Zeus cumplíase la mente: donde "la mente" equivale a "la voluntad", "el querer". La expresión es formularia.

1003 *las hijas de Nereo*: nombradas en los vv. 240-64.

1004 *Foco*: héroe epónimo de los focios que habitaban la Grecia central (cf. Pausanias, II, 29, 2-3; X, 1, 1 y 30, 4). Su nombre, que sería el masculino de "foca", está en relación con la leyenda según la cual la madre Psamate se había transformado en foca para huir del amor de Eaco (cf. Apolodoro, *Biblioteca*, III, 12, 6). Su des-

cendencia está cantada en el *Catálogo de las Mujeres* (véase el fragm. 58, 7-25 de la edición de Merkelbach-West).

Psamate: nombrada en el v. 260.

1005 *Eaco*: primer rey de Egina, y último, ya que sus hijos Peleo y Telamón tuvieron que dejar la patria por haber dado muerte al hermanastro Foco. Peleo fue a Tesalia y, habiéndose unido a Tetis, fue padre de Aquiles.

1006-7 Nótese el orden de presentación de los personajes, que resulta invertido con respecto al de los versos anteriores: allí teníamos: hijo-madre-padre; aquí: padre-madre-hijo. El elemento relacional de las dos familias es el común parentesco de las madres, ambas hijas de Nereo.

La familia constituida por Peleo-Tetis-Aquiles es de sobra conocida. Cabe tal vez recordar aquí que Tetis fue amada por Zeus, quien, sin embargo, renunció al amor que tenía, porque estaba destinado que la diosa procreara un hijo más fuerte que el padre. En efecto, Aquiles era el héroe superior a todos en fuerza. El matrimonio de Peleo y Tetis era descrito en el *Catálogo*, fragms. 210 y 211, y en el poema *Cypria* del ciclo épico (cf. la *Crestomatia* de Proclo). Está representado también en el famoso cráter ático François.

1006 *la diosa de argénteos pies*: es una expresión formularia. Los pies argénteos de la diosa marina presentan los mismos reflejos plateados de la superficie del mar, sobre todo en la noche.

1007 *Aquiles derrotador de hombres, corazón de león*: cf. *Ilíada*, VII, 228. El primer epíteto está referido a Aquiles también en otros pasajes homéricos.

1008 *Citerea* = Afrodita, cf. v. 197. La presentación de sus amores con Anquises está contenida en el *Himno a Afrodita*; en la *Ilíada* encontramos simples alusiones (cf. II, 819-21; XX, 208-9, etcétera).

Eneas: la tradición antigua lo reconoce unánimemente como hijo de Anquises y Afrodita. En un pasaje de la *Ilíada* (XX, 206-9), Eneas asocia su divina procedencia a la de Aquiles, que aquí le precede inmediatamente. La leyenda de Eneas en Italia, donde el héroe desposó a Lavinia, hija de Latino, rey del Lacio, puede explicar tal vez la presentación de Agrio y Latino, que sigue a Eneas en esta heroogonía.

1011 *Circe*: cf. vv. 956-7. En la *Odisea* (X, 333-47), esta maga divina se acostaba con Odiseo, mas el poema no contiene la menor alusión

a hijos resultantes de tal unión. Es posible que Agrio y Latino sean creaciones míticas efectuadas a partir del episodio homérico citado.

1012 *paciente de alma*: epíteto épico muy recurrente en los poemas de Homero.

1013 *Agrio*: etimológicamente, "Salvaje". Wilamowitz (en *Hermes*, 34, 1899, p. 611, citado por West, p. 433) reconocía en este nombre mítico una alusión al carácter salvaje de las regiones itálicas más al norte de Cuma, prácticamente desconocidas a los griegos de la época oscura. Sobre la base de un dato ofrecido por Nonno (*Dionisíaca*, XIII, 328-32), quien nombra a Fauno (*agrestis*, en Ovidio, *Fastos*, II, 193) como hijo de Circe y de Poseidón, y padre, a su vez, de Latino, podría sostenerse también la identificación de Agrio con Fauno.

Latino: este nombre vuelve a aparecer en el siglo IV a. de C. (seudo-Escilax). La tradición que lo consigna como hijo de Circe se presenta también en Higino (*Fábulas*, 127) y en Virgilio (*Eneida*, VII, 48-9), los cuales, sin embargo, no citan a Odiseo como padre.

1014 Este verso, omitido en *k* y métricamente incorrecto en *a* y *b*, es probablemente una interpolación muy tardía (tal vez de la época bizantina, como sugiere West, p. 435), para incluir en la lista de los hijos de Circe y Odiseo a Telégono, quien era el protagonista del homónimo poema épico de Eugamón de Cirene.

1015 *en el fondo*: es decir, muy en el interior.

islas sagradas: el poeta se refiere a las numerosas y pequeñas islas que se encuentran al noroeste de Grecia y entre las cuales se contaba a Itaca. Es evidente, sin embargo, por lo que sigue, que este poeta situaba a los tirrenos en el mar conocido como Jonio, entre el extremo sur de Italia y Grecia, y no en Etruria y en el Lacio. Los nombres de etruscos-tirrenos y latinos, evidentemente, habían llegado hasta él sólo de oído.

La *Odisea*, en el fondo, presenta la misma ignorancia de la geografía de la Grecia noroccidental.

La expresión "muy lejos", como en otros pasajes de Hesíodo que se referían a regiones situadas en los confines del mundo, manifiesta, en términos espaciales genéricos, la fundamental ausencia de una visión topográfica precisa en el autor de estos versos.

sagradas: probablemente porque eran habitadas por seres de origen divino.

1016 *tirrenos*: aunque el término pueda no equivaler necesariamente a etruscos, es evidente que aquí corresponde a este pueblo, porque está asociado con el nombre de Latino, héroe epónimo de los latinos, quienes estuvieron en contacto y sujetos durante mucho tiempo a la influencia de los etruscos.

Es muy probable que la tradición que hermana a tirrenos y latinos, recogida por el autor de este pasaje de la *Teogonía*, sea anterior a la expulsión de los etruscos de Roma y del Lacio (509 a. de C., aproximadamente) y provenga de Cuma (cf. West, ed. cit., p. 436).

1017-8 En la *Odisea* homérica no se alude nunca a una descendencia común de Calipso y Odiseo. Pero Nausitoo es citado como el primer rey de los feacios (*Od.*, VI, 7 y VII, 55 ss) y Nausinoo es un nombre que parece guardar relación con ese pueblo definido "célebre por sus naves" (*nausiklytoí*) (*Od.*, VII, 39). Es posible pensar, por ende, que el material épico relativo a Odiseo, anterior al poeta de la *Odisea,* contuviera el dato de la unión prolífera de Calipso y Odiseo, mismo que podría haber aprovechado el poeta de este pasaje.

1017 *Nausitoo*: etimológicamente, "veloz en las naves".

entre las diosas divina: es un epíteto de Calipso que recurre con frecuencia en la *Odisea* (cf. I, 14; V, 78, 85, 116, 180, 202, 242, 246, 258, etcétera).

1018 *Nausinoo*: "que piensa en las naves".

1019-20 Versos conclusivos y recapitulativos de la sección de la Heroogonía. Reproducen con una pequeña variante los vv. 967-8.

1021-2 Introducción al *Catálogo de las Mujeres.* En muchos códices estos versos están separados de los anteriores por un espacio y resultan escritos por otra mano. Cf. nuestro comentario en la introducción a la *Teogonía*, p. CXI.

ÍNDICE DE NOMBRES

Los números se refieren a los versos de la *Teogonía.* Los nombres encerrados en corchetes corresponden a *lectiones* distintas de la adoptada en el texto.

ÍNDICE

TEOGONÍA

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *Teogonía,* de Hesíodo, en la Imprenta Universitaria, el día 31 de julio de 1978. Su composición se hizo en tipos Old Style 10:12 y 8:10. Se tiraron 1 000 ejemplares en papel Cultural y 2 000 en Rotopipsa.